ARISCHE RELIGION

VON

LEOPOLD VON SCHROEDER

ZWEITER BAND

NATURVEREHRUNG UND LEBENSFESTE

GEDRUCKT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER KAISERLICHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG
1916

VORWORT.

DEN zweiten Band meiner „Arischen Religion" kann ich nicht in die Welt hinausgehen lassen, ohne den Freunden, die mich bei der Ausarbeitung desselben mit Rat und Tat unterstützt haben, meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Solcher Dank gebührt an erster Stelle Frau Direktor A. Feldt in Libau, der feinsinnigen Kennerin des lettischen Volkes, seiner Lieder und Bräuche, die, seit langen Jahren durch ein schweres Leiden fast an jeder Bewegung behindert, doch mit regem Geiste und unermüdlichem Fleiß ihre Forschungen auf dem Gebiete der lettischen Volkskunde fortgesetzt hat. Obwohl nur mit vieler Mühe die Feder führend, hat sie mir doch nicht nur eine ganze Reihe eigenhändiger brieflicher Mitteilungen über Lieder und Bräuche der Letten gemacht, sondern auch einige Fragen, über die ich sie um Auskunft gebeten, in größeren Aufsätzen beantwortet, die dem vorliegenden Bande eine wirkliche Bereicherung seines Inhaltes zugeführt haben. Solch selbstlose, nur von reinstem Interesse für den Gegenstand eingegebene, wahrhaft aufopfernde Mitarbeit mit dem wärmsten Danke hier zu erwidern, ist mir ein wirkliches Herzensbedürfnis. Und mit ganz besonderer Freude sende ich solchen Dank der verehrten Frau in das jetzt von Hindenburgs Heerschaaren eroberte, von schwerem Druck befreite Libau, in das heimische Kurland hinauf. Möge die hier durchgeführte, liebevolle Berücksichtigung der Letten und ihrer mythenhaltigen Lieder, deren Wert einst Mannhardt mit dem stolzen Namen eines lettischen Rigveda kennzeichnete, das Ihrige dazu beitragen, das lettische Volk mit dem deutschen Reiche fester zu verbinden.

Daß Frau Direktor Feldt meine Arbeit so freundlich unterstützt hat, verdanke ich zum Teil der gütigen Vermittelung des Mannes, der einst unstreitig der größte Kenner des Lettenvolkes war, nun aber schon seit einem Jahrzehnt von seiner Lebensarbeit ausruht, —

meines verehrten entschlafenen Freundes Pastor Dr. August Bielenstein in Doblen. Manch wertvolle Mitteilung haben mir einst seine inhaltreichen Briefe gebracht. Nichts konnte mich mehr erfreuen und für alle Mühe belohnen, als wenn gerade er mir seine freudige Beistimmung zu den Ergebnissen meiner Forschung zu erkennen gab, wie z. B. in der wichtigen Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Lihgo-Gesanges der Letten zu Johannis. Mein Dank an Herrn Pastor Robert Auning und Herrn Pastor Theodor Doebner für ihre fördernden Bemerkungen reiht sich passend hier an.

Herr Dr. Georg Hüsing, mein lieber Kollege an der Universität Wien, hatte die große Güte, die Korrektur dieses zweiten Bandes mit zu lesen und mir dabei aus dem reichen Schatze seines Wissens und Konnens heraus viel wertvolle Anregung zu Teil werden zu lassen, die nicht uberall ausdrucklich vermerkt werden konnte. Ich bitte auch ihn, meinen herzlichsten Dank dafür freundlichst entgegennehmen zu wollen. Was auf S. 34 von der Sonnenverehrung der Kelten bemerkt ist, verdanke ich Herrn Dr. Julius Pokorny, Privatdozent an der Universität Wien. Das Register ist wiederum von meinem lieben ehemaligen Schüler, Herrn Dr. Edmund Kuttler hergestellt worden.

Die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien hat die Drucklegung dieses zweiten Bandes, ebenso wie die des ersten, in freigebigster Weise unterstutzt. Ihr sei dafür auch an dieser Stelle mein wärmster Dank zum Ausdruck gebracht. Ebenso aufrichtigen Dank sage ich der Verlagsbuchhandlung, die trotz aller Schwierigkeiten, die die Kriegslage mit sich brachte, die Herstellung des Druckes mit liebevoller Sorgfalt sich hat angelegen sein lassen.

Der dritte und letzte Band des vorliegenden Werkes, „Seelengötter und Mysterien“ der Arier behandelnd, soll dem zweiten folgen, sobald es mir möglich ist, die zur Vollendung desselben nötige Muße zu finden.

Wien, im Oktober d. J. 1915.

L. v. Schroeder.

INHALT DES ZWEITEN BANDES.

EINGANG.

BEI den meisten Völkern der Erde tritt die Naturverehrung — Personifikation, Vergöttlichung und Verehrung der Naturerscheinungen — als Quelle und Inhalt der Religion so stark und deutlich hervor, daß man lange gewohnt war, alle Religion aus der Naturverehrung abzuleiten, und allenfalls nur für die sogenannten Offenbarungsreligionen — Judentum, Christentum und Mohammedanismus — eine Ausnahme zuzugeben. Wie sollte das nicht in besonderem Maße bei den arischen Völkern der Fall sein, die sich vor allen anderen durch das regste, feinste, lebendigste Naturgefühl auszeichnen? Man durfte in der Tat die arischen Religionen als Naturreligionen bezeichnen, solange jene feinste und wichtigste Wurzel der Religion, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, noch nicht in ihrer spezifischen Eigenart und Bedeutung aufgedeckt war, — solange auch die Bedeutung des Seelenkultes als Quelle der Religion sich noch nicht erschlossen hatte. Ja, bei oberflächlicher Betrachtung scheinen die arischen Religionen in Naturverehrung fast aufzugehen, fast ausschließlich in einer solchen zu bestehen. Nur die Religion des Zarathustra und die des Buddha machen darin eine Ausnahme. Bei Zarathustra ist die Naturverehrung stark zurückgedrängt. Bei Buddha ist sie ganz überwunden. Aber diese beiden Religionen waren auch offensichtlich jüngeren Ursprungs, Ergebnisse großer religiöser Umwälzungen. Das Ursprüngliche schien ganz und durchaus die Naturverehrung zu sein. Sie hat vor allem im Veda und in der griechischen Religion die großartigste Entwicklung gefunden. Sie trat aber auch bei den anderen arischen Völkern deutlich hervor und wurde von Herodot auch für die Perser be-

zeugt, neben und trotz dem Ahuramazdâ-Glauben. So eröffnet sich uns ein fast unabsehbares Gebiet der Betrachtung, wenn wir uns nun den Naturgöttern und der Naturverehrung der arischen Völker zuwenden. Wir werden Mühe haben uns zu beschränken, um vor allem das Wichtigste klar hervortreten und nicht in der Überfülle des Stoffes untergehen zu lassen.

DIE SONNE.

GÖTTERGESTALTEN UND MYTHISCHE BILDER.

WIR haben in einer früheren Betrachtung die Arier der Urzeit als Verehrer himmlischer Lichtgötter kennen gelernt. Das Wort deivo, mit welchem sie ihre Götter bezeichneten, war ein unzweifelhaft deutliches Zeugnis dafür. Es liegt daher nichts näher als die Vermutung, daß in der Religion der arischen Urzeit neben dem uns schon bekannten Himmelsgotte die himmlischen Lichterscheinungen, vor allem die Sonne, eine hervorragende Rolle gespielt haben dürften. Ebendasselbe läßt sich auch nach den allgemein menschlichen, allgemein ethnologischen Tatsachen a priori vermuten, denn Sonne, Mond und Sterne gehören zu den meist verehrten und vergöttlichten Naturerscheinungen bei den Völkern einer primitiven wie auch noch höherer Kulturstufen. Vor allen Dingen ist es natürlich die Sonne, die als Spenderin von Licht und Wärme, als Verscheucherin der furchterregenden nächtlichen Dunkelheit, als Erweckerin des Lebens in der Natur, ihre überragende, zumeist wohltätige Macht erweist, und mit ihrer ruhig-erhabenen, majestätisch-strahlenden Erscheinung sogar den Geist des Wilden schon beeindruckt und mit Ehrfurcht erfüllt haben dürfte.

Ganz im Einklange mit diesen allgemeinen Voraussetzungen finden wir denn auch bei allen arischen Völkern Sonnengötter, Sonnenverehrung und Sonnenmythen verschiedener Art, — es fragt sich nur, ob dieselben hinreichend viel übereinstimmende

individuelle Züge bieten, um für die Urzeit ein einigermaßen deutliches Bild gewinnen zu lassen. Wieviel von dem Sonnendienst und Sonnenmythus der arischen Völker schon in der Urzeit vorhanden war, wieviel im Verlaufe der Sonderentwicklung hier und da erst erwachsen oder von fremden Völkern entlehnt ist, kann uns nur sorgfältige Vergleichung lehren. Manches davon mag sich vielleicht auch bei verschiedenen nichtarischen Völkern finden, anderes aber ist wohl auch speziell arisch; und das Entscheidende wird in der Gesamtheit der übereinstimmenden Züge liegen, — ähnlich wie von den Hochzeitsbräuchen der arischen und finnisch-ugrischen Völker manche sich auch anderwärts, vereinzelt, nachweisen lassen, nirgends aber die ganze Reihe dieser Bräuche angetroffen wird, auch nur in annähernder Vollständigkeit, — und erst die Gesamtheit gibt eben das charakteristische Bild.

Die scharfumrissene Gestalt e i n e s bestimmten Sonnengottes wird man von vornherein kaum erwarten dürfen, bei den verschiedenen arischen Völkern übereinstimmend anzutreffen. Wird auch bei allen arischen Völkern die Sonne als göttliches Wesen gefaßt und verehrt, so fällt doch schon gleich der Umstand ins Auge, daß die Namen der Sonne bezüglich des Geschlechtes in ganz merkwürdiger Weise schwanken. Bald sind sie männlich, bald weiblich, bald sächlichen Geschlechtes, — und zwar nicht nur, wenn wir ein arisches Volk den anderen gegenüberstellen, sondern innerhalb ein und derselben Sprache, ja ein und desselben Dialektes. So ist die Sonne bei den Germanen zwar meistens weiblichen Geschlechtes, im Gotischen aber finden sich z. B. nebeneinander das männliche sunna, das weibliche sunno und das neutrale sauil, — alle drei Bezeichnungen der Sonne. Bei den Indern ist die Sonne meist männlich gedacht — sûrya —, doch findet sich daneben schon im Veda die neutrale Bezeichnung svar und ebenso auch ein Femininum sûryâ, als Name einer weiblichen Sonnengottheit. Das griechische Wort Helios (ἥλιος), das römische sol sind männlich, das litauisch-lettische saule, das altnordische sôl sind weiblich, das Avesta-Wort hvar wie das slavische solnze sächlichen Geschlechts. Dementsprechend finden wir bei den arischen Völkern männliche und weibliche Sonnen-

götter, ja auch als Neutrum wird die Sonne verehrt und als göttliches Wesen gedacht, wie wir weiterhin sehen werden. Wir dürfen daraus wohl mit Sicherheit schließen, daß in der Urzeit das Geschlecht der Sonne nicht feststand, sondern schwankte. Bald erschien sie als Mann, bald als Frau, bald als ein großes leuchtendes Etwas, eine unpersönlich gedachte göttliche Macht. Bald mochte man sie sich als Held und Kämpfer, siegreich strahlend, zu Roß oder zu Wagen, denken, — bald auch als strahlend-schöne Frau, bald als das große Licht, das Auge des Himmels u. dgl. m. Ja, es begegnen uns noch eine Menge anderer Bilder, anderer Auffassungen des leuchtenden Tagesgestirns bei verschiedenen arischen Völkern. Die Sonne wird auch als ein Tier gedacht, als ein Roß, ein Renner, als großer Vogel, als goldener Widder, goldborstiger Eber. Sie wird auch als glänzende Schaukel, als Boot gefaßt, als goldener Apfel, als leuchtender Tropfen, als goldenes Fell, als ein Gefäß, eine Schüssel, ein Topf mit Brei u. dgl. m. Diese Fülle der Bilder und Auffassungsformen entspricht ganz der reichen, phantasievollen Anlage des arischen Stammes. Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, die Urzeit in dieser Beziehung beschränken zu wollen, bei ihr nur *eine* bestimmte Fassung vorauszusetzen. Wenn ein einzelnes arisches Volk, wie z. B. die Inder der vedischen Zeit, sich die Sonne in verschiedenen Gestalten und Bildern, bald männlich, bald auch weiblich oder neutral, bald als Wagenfahrer, als Roß, als Vogel, als Schaukel, als Boot, als Auge des Himmelsgottes denkt, — und wenn Ähnliches auch bei den verwandten Völkern sich findet, — warum soll es nicht auch in der Urzeit schon ebenso oder ähnlich gewesen sein? Mir scheint die größte Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß wir analoge Verhältnisse schon für jene Zeit voraussetzen dürfen, ja müssen; daß man die Sonne schon damals in verschiedenen Gestalten, bald menschlich, bald tierisch, bald sächlich sich dachte, verschiedengeschlechtig und verschiedenartig, je nach dem gerade vorwaltenden Gesichtspunkte der Betrachtung, je nach der gerade sich geltend machenden Eingebung der schöpferischen Phantasie. So war ihr Bild kein festumrissenes, vielmehr ein wechselndes, schwankendes,

flüssiges, welches darum doch immerhin bei den verschiedenen Völkern sich vielfach übereinstimmend erhalten konnte. Und es spricht dieser Wechsel der Gestalten und Bilder keineswegs gegen eine göttliche Verehrung der Sonne, in bestimmter, vermutlich primitiver Form. Die alten Mythendichter waren eben keine gelehrten Pedanten, sondern Dichter, Seher, mit jener reichen Phantasie begabt, die den arischen Volksstamm auszeichnet. Im übrigen kann uns nur eine eingehende Vergleichung der auf die Sonne bezüglichen Vorstellungen, Bilder, Mythen und Bräuche der arischen Völker deutlich machen, wieviel sich von der Sonnenverehrung der Urzeit sagen läßt. Wir wenden uns daher jetzt dieser Aufgabe zu.

DIE INDER.

Die Verehrung der Sonne findet sich bei den Indern schon in den Hymnen des Rigveda sehr deutlich ausgeprägt, und zwar tritt uns dort eine ganze Reihe von göttlichen Vertretern dieses Gestirns entgegen, — teils solche, welche mit vollster Deutlichkeit die erhabene Naturerscheinung darstellen, teils solche, bei denen sich der ursprüngliche Charakter eines Sonnengottes einigermaßen verdunkelt hat.

Am deutlichsten in seiner Naturbedeutung, darum aber auch am wenigsten individuell-persönlich ausgeprägt, am wenigsten von der natürlichen Erscheinung des Tagesgestirnes zu scheiden, ist Sûrya, der männliche Sonnengott, zugleich die gewöhnliche Bezeichnung der Sonne. Das Wort kommt von der Wurzel svar, suar, zusammengezogen sûr (Nebenform sêver, sêvel), welche den himmlischen Lichtglanz, die Sonne und ihren Glanz bezeichnet und sich auch im Avesta-Wort hvar, im griechischen ἥλιος, ἠέλιος, im lateinischen sol, im gotischen sauil, altnordischen sôl, slavischen solnze, lettisch-litauischen saule und noch anderen verwandten Namen und Worten vorfindet. Der männliche Gott Sûrya wird in manchem Liede des Rigveda verherrlicht. Er folgt der lieblichen Morgenröte, der Ushas, wie ein Jüngling der Spur seines Mädchens. Strahlend, weithin sichtbar, erhebt er sich am

Horizont, begrüßt von den Sängern. Er wird der Sohn des Himmels genannt, das Auge des Mitra und Varuṇa (RV 10, 37, 1); auch der Priester der Götter, das untrügliche Licht (RV 8, 90, 12). Er fährt auf einem Wagen, der von sieben lichten, schimmernden Rossen, resp. Stuten, gezogen wird. Vorgebeugt klimmen sie zur Himmelshöhe empor und durchmessen den Luftraum in einem Tage. Von seiner Höhe herab schaut Sûrya Recht und Unrecht unter den Menschen, ein alles sehender Späher. Des Abends nach vollbrachter Fahrt schirrt er seine Stuten vom Wagen los und es breitet sich Nacht über die Erde.

Dem Sûrya nah verwandt und oft geradezu wie dieselbe göttliche Person behandelt [1], dann aber doch auch wieder von ihm ganz eigenartig sich abhebend, tritt Savitar hervor, der anregende, antreibende, belebende, in Bewegung setzende Gott (von Wurzel su „anregen, in Bewegung setzen") [2]. Mit seinen goldenen Händen oder Armen, den Sonnenstrahlen, steigt er am Himmel auf und setzt alles, was lebt, in Bewegung. Er bringt aber auch abends alles wieder zur Ruhe, er läßt die Nacht emporsteigen und offenbart sich so in doppelter Eigenschaft als Lenker des Tages und Herr der Nacht. Darum wird er nicht nur in seiner strahlenden Tagerscheinung verherrlicht, sondern es heißt auch, daß er nach festem Brauch die große Sternenschar lenkt (Kaegi a. a. O., S. 80) und er wird z. B. auch angefleht, bei Nacht die bösen Träume fern zu halten. Damit greift er nun eigentlich schon über das Gebiet eines Sonnengottes im engeren Sinne hinaus, so unzweifel-

[1] Vgl. darüber A. Kaegi, Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, Leipzig 1881, 2. Aufl. S. 79. In ein und demselben Liede, in nebeneinander liegenden Versen, ja in ein und demselben Verse wird der Sonnengott bald Sûrya, bald Savitar genannt, so daß also in dergleichen Fällen ein Unterschied zwischen beiden gar nicht gemacht ist. Man findet dafür bei Kaegi a. a. O. mehrfache Belege.

[2] Oldenbergs Versuch, in Savitar einen abstrakten Gott „Erreger" oder „Antreiber" zu erweisen, darf wohl als mißlungen bezeichnet werden (vgl. s. Religion des Veda S. 64. 233 u. ö.). Daß Savitar Sonnengott ist, die Sonne als die anregende, antreibende, Leben weckende Macht, tritt im Rigveda unzweifelhaft deutlich hervor; und bis auf den heutigen Tag wird er in dieser Eigenschaft tagtäglich angerufen und verehrt. Vgl. unten.

haft ihm auch nach allen sonstigen Schilderungen dieser Charakter gerade innewohnt. Die Kraft seiner göttlichen Lichtnatur wird gewissermaßen auch in der Nacht noch geheimnisvoll wirksam gedacht. Er erinnert in dieser Doppeleigenschaft an die Morgenröte (Ushas), die zugleich Abendröte ist, und an jene litauische Göttin Ausca oder richtiger Auszra, welche der alte Lasitius uns beschreibt als eine dea radiorum solis vel occumbentis vel supra horizontem ascendentis [1].

Auf goldenem Wagen, von einem Paar goldener Rosse gezogen, steigt Savitar am Himmel auf. Wie sein Licht das Dunkel verscheucht, so vertreibt er auch Not und Drangsal und böse Dämonen, reinigt auch von der Sünde und offenbart darin also einen ethischen Zug, der aber wohl jüngeren Ursprungs ist. Er spendet den Menschen reiches Gut, Behagen und Glück, er führt sie nach dem Tode zur Ruhestätte der Seligen, wie er es auch gewesen ist, der den Göttern Unsterblichkeit verschafft hat (vgl. Kaegi a. a. O., S. 80). Mit Sûrya verglichen ist Savitar schon mehr individuell persönlich gestaltet und hat eine Reihe von Zügen an sich, welche nicht unmittelbar aus dem Naturphänomen sich ergeben. Sûrya ist bloß Sonnengott oder geradezu die Sonne, als strahlender Jüngling und wagenfahrender Held gedacht, — Savitar dagegen ist eine göttliche Macht, die in erster Linie die Sonne lenkt, ja mit der Sonne als der belebenden Macht identisch scheint, dann aber auch darüber weiter hinausgreift. Gott Savitar ist es, welchen der heiligste Vers des Rigveda, die sog. Gâyatrî oder Sâvitrî, anruft (RV 3, 62, 10), — ein hochheiliges Gebet, das seit uralters, seit Jahrtausenden schon bis auf den heutigen Tag, unzählige Inder brahmanischer Kaste in der ersten Morgendämmerung, eh noch die Sonne erscheint, dem kommenden Gestirn entgegen gesandt haben und noch senden:

---

[1] Eine Göttin der Strahlen der untergehenden oder über dem Horizont aufsteigenden Sonne. Wenn Usener-Solmsen (Götternamen S. 86) dazu bemerken, man werde zu vel occumbentis ein Fragezeichen machen dürfen, so kann ich dem nicht beistimmen. Der ganz analoge Charakter der indischen Ushas ist der beste Beweis dafür, daß Lasitius mit seiner Angabe Recht hat und daß kein Grund vorliegt, dieselbe anzuzweifeln.

Gott Savitars ersehnten Glanz,
Den möchten wir erlangen jetzt!
Er stärk' uns Andacht und Gebet[1].

Wenige Gebete sind hier auf Erden wohl so häufig gesprochen worden wie dieses, und schon darum scheint der Vers der Beachtung nicht unwert. Hier ist er uns ein lebendiges Zeugnis der durch Jahrtausende fortgesetzten Sonnenverehrung der indischen Arier.

Merkwürdig ist, daß in den Liedern des Rigveda öfters von dem Schall, Ruf oder Getön des Gottes Savitar geredet wird (çloka; z. B. RV 5, 82, 9). Wir kennen diesen Gott ja schon als Repräsentanten der auf- und untergehenden Sonne, gerade von dieser aber wird bei verschiedenen arischen Völkern geglaubt, daß sie einen Ton von sich gebe — rausche, pfeife u. dgl. m. —, eine offenbar uralt volkstümliche Anschauung[2], der Goethe im Faust, zu Anfang des zweiten Teiles, poetisch-erhabenen Ausdruck verliehen hat[3]. Die vedischen Lieder lehren uns noch einige andere Götter kennen, die wohl ebenfalls alte Sonnengötter sind, wenn auch ihr ursprüngliches Wesen schon einigermaßen ver-

[1] RV 3, 62, 10 Tát savitúr várenyam bhárgo devásya dhîmahi, dhíyo yó nah pracodáyât. — Die anderen arischen Kasten haben andere Verse als Sâvitrî, d. h. als Savitar-Spruch, zu beten. Vgl. Hillebrandt, Rituallitteratur S. 54; resp. weiter unten.

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 606. 621 ff., Roscher, Lexikon, S. 2012. Tacitus in der Germ. cap. 45 sagt, jenseits der Suionen höre man einen Klang von der aufgehenden Sonne (sonum insuper emergentis audiri). Strabo führt 3, 1 aus Posidonius eine Erzählung an vom Rauschen der untergehenden Sonne im Meer zwischen Spanien und Afrika. Daher wohl auch die Epitheta des Helios, „der pfeifende", συρικτής (Orph. h. 7, 11), der „tönende", ἀχέτας (Dionys. h. 2, 6). Sprachliche Zeugnisse, die für eine ähnliche Anschauung bei Germanen und Romanen sprechen, führt Grimm, D. M., S. 621 ff. an.

[3] Vgl. zum Tönen der Sonne auch den Faust, Prolog im Himmel, zu Anfang:

Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang.

dunkelt ist. Mitra, der oft so gedeutet worden ist, gehört nach unseren früheren Darlegungen allerdings nicht in die Reihe derselben, wohl aber Vishṇu und Pûshan.

Vishṇu tritt im Rigveda verhältnismäßig wenig hervor, sollte aber nachmals einer der obersten und wichtigsten Götter des indischen Volkes werden, welche Stellung er neben Çiva bekanntlich noch heute einnimmt. Sein Name bedeutet der Wirkende, Schaffende, Tätige, von der Wurzel vish wirken, schaffen. Später wird er mit Vorliebe Hari „der Gelbe" genannt. Im Rigveda wird von ihm hauptsächlich die eine Heldentat berichtet, daß er mit drei Schritten den ganzen Luftraum durchmißt. Seine vielberühmten drei Fußstapfen sind nach Roth Aufgang, Höhepunkt und Niedergang des Sonnenlichts. Die mittlere, die höchste Stapfe da droben gilt als der Ort der Seligkeit, wo die Frommen sich am Nektar laben. An Vishṇus höchster Fußstapfe ist des Metes Born — heißt es im Rigveda[1].

Daß Vishṇu später, fast plötzlich, so machtvoll hervortritt, ohne daß wir ein Wachstum seiner Größe in den vedischen Büchern beobachten können, ist wahrscheinlich so zu erklären, daß er in weiten Kreisen des indischen Volkes, deren Glaube in den vedischen Liedern nicht entsprechend zum Ausdruck gekommen ist, seit alters, namentlich wohl unter dem Namen Hari „der Gelbe", verehrt und gefeiert wurde. Die festen Wurzeln, die diese Verehrung im indischen Volkstum hatte, machten später ihre Bedeutung geltend, ähnlich wie das auch bei Çiva der Fall war. Diese

[1] RV I, 154, 5. Eine mutmaßliche Parallele zu dieser Fußstapfe Vishṇus findet sich in einem lettischen Liede:

Die Lerche braut Bier
In der Fußspur des Pferdes usw.

Da die Sonne auch als Roß gedacht wird, könnte dies eben Vishṇus höchste Stapfe sein, die köstlichen Trank enthält. Eine Variante des Liedes beginnt:

Der Uhsing bereitet Bier,
In der Fußspur des Rößleins.

Uhsing aber ist der lettische Sonnengott! Dieser also ist der himmlische Bierbrauer. Da die Sonne auch als Vogel gedacht wird, konnte für den Sonnengott die Lerche eintreten. Vgl. Auning, Magazin der lettisch-literärischen Ges. Bd. XVI, zweites Stück, S. 20 und 27.

Volksgötter spielten die Brahmanen gegen den Buddhismus aus, als dessen Macht ihnen gefährlich wurde. Die spätere Theologie hat bei Vishṇu die Lehre von seinen Verkörperungen (den Avatâras) noch besonders ausgebildet. In verschiedenen Helden des indischen Volkes, wie Râma und Kṛishṇa, soll Gott Vishṇu verkörpert erschienen sein. Er hat auch tierische oder fabelhafte Gestalten angenommen, als Eber, als Schildkröte, als Fisch, als Zwerg, als Mannlöwe u. dgl. m. In manchen dieser Sagen können sich vielleicht uralt-mythische Reste erhalten haben, aus der Zeit des Theriomorphismus der Götter. Es können aber auch jüngere Bildungen vorliegen. Im einzelnen ist das nicht leicht zu entscheiden.

Ein origineller alter Sonnengott ist auch noch Pûshan, der Gedeihen schaffende, Wohlstand fördernde Gott (von der Wurzel puṣh „gedeihen lassen"). Er ist ein gütiger, gnädiger Gott, der im allgemeinen seine Verehrer mit Wohlstand begabt, speziell aber sich der Herden annimmt, sie gedeihen läßt und dafür sorgt, daß kein Stück verloren geht oder Schaden nimmt, in einen Abgrund fällt u. dgl. m. Er schafft, daß sie alle unbeschädigt wieder nach Hause kommen. Ja, er wird geradezu selbst als Hirte gedacht, mit dem Ochsenstachel in der Hand. Am Morgen, wenn der sonnenstrahlige Savitar das unerschöpfliche Licht ausbreitet und alles in Bewegung setzt, dann beginnt Pûshan seinen Gang und schaut als ein kundiger Wächter auf alle lebenden Wesen herab (vgl. RV 10, 139, 1). Von Savitar-Janus angeregt wandelt der als Hirte gedachte Sonnengott Pûshan seine Bahn zur Himmelshöhe hinauf, — oder er fährt sie hinan, denn auch er ist ein Wagenfahrer, ja er wird der beste Wagenfahrer genannt (RV 6, 55, 2). Er fährt mit einem Ziegenpaar, vielleicht darum, weil die Ziege am kühnsten klettert und daher am geeignetsten erschien, die schwindelnde Himmelshöhe zu erklimmen. Er gilt aber nicht nur für das Vieh, sondern auch für die Menschen als Geleitsmann auf allen Wegen und Stegen[1], als Wegesherr

[1] Oldenbergs Identifikation des Pûshan mit Hermes beruht auf einer oberflächlichen Vergleichung dieses einen Zuges im Wesen der beiden Götter, welche im übrigen wenig miteinander gemein haben. Vgl. O.s Religion

(pathaspati), wahrscheinlich weil er als Sonnengott von oben alle Wege und Stege überschaut und kennt und sichtbar macht. Auch sein Epitheton „der Glühende“ (âghṛiṇi) läßt ihn noch deutlich als Sonnengott erkennen. Er fährt auch mit goldenen Schiffen durch das Luftmeer und führt mit ihnen den Botengang der Sonne aus (RV 6, 58, 3). Er wird von den Göttern mit Sûryâ, der weiblichen Sonnengottheit, vermählt (RV 6, 58, 4) und wird der Freier seiner Mutter, der Buhle der Schwester genannt, offenbar weil sie bald als seine Mutter, bald als seine Schwester gilt (vgl. RV 6, 55, 4. 5). Neben dem strahlenden Sonnenjüngling Sûrya hat der zahnlose Breiesser Pûshan, der Viehhirte, etwas Hausbackenes, nicht ohne einen leichten humoristischen Zug, den die Vermählung mit der schönen Sûryâ eher steigert, als wegschafft.

Ein Gott des aufleuchtenden Tageslichtes, der Morgensonne, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Vivasvant, dessen Name „der Aufleuchtende“ bedeutet (cf. Kaegi a. a. O., Anm. 269 und hier unten). Vivasvant gilt als Vater Yamas, des ersten Menschen, und steht auch mit dem Mythus der Feuergewinnung in Zusammenhang. Das Nebeneinander dieser ganzen Reihe von Sonnengöttern bei den Indern ist in erster Linie jedenfalls dadurch zu erklären, daß gewisse Eigenschaften des großen Gestirns (wie das himmlische Licht, das Hinaufschreiten in die Himmelshöhe, das Schaffen von Wachstum und Wohlstand, das Erwecken und Beleben, das Aufleuchten) Anlaß zur Schöpfung verschiedener

des Veda, S. 233, Anm. Besonders auffallend erscheint es, daß O. diesen Pûshan-Hermes, den „Gott der Wege und Wanderer“ S. 35 mit unter denjenigen Gottheiten aufführt, welche sich „mit hinreichender Sicherheit in das indogermanische Altertum zurückverfolgen“ lassen. Sehr viel ernster zu nehmen ist E. Sieckes Versuch, Pûshan als ursprünglichen Mondgott zu erweisen, Mythologische Bibliothek VII, 1 (Pûshan, Studien zur Idee des Hirtengottes). Es hat in der Tat manches für sich, daß die Idee des Hirtengottes Pûshan von dem Monde, dem himmlischen Hirten der Sternenherde, ausgegangen sei und charakteristische Züge des Gottes weisen auf solchen Ursprung. In der Zeit des Rigveda aber erscheint er als Sonnengott gefaßt, — wäre somit in die Reihe jener mythischen Gestalten und Bilder zu rechnen, deren Geschichte den Übergang von einem älteren Mondkult zu späterem Sonnenkult bezeugt. Vgl. die Schlußbetrachtung.

mythischer Bilder, verschiedener Namen für die Sonne gaben, welche schließlich als ebensoviel selbständige göttliche Individuen sich ausprägten, als Hypostasen der lebendig und göttlich gedachten Sonne selbständiges Leben gewannen, — wie wir Ähnliches auch bei dem Himmelsgott beobachtet haben. Zum Teil mag dasselbe aber vielleicht auch darauf beruhen, daß im Rigveda die Götter verschiedener indischer Stämme in einem großen Pantheon vereinigt sind[1].

Doch die Reihe der indischen Sonnengottheiten ist damit noch nicht geschlossen. Auch bei den Indern findet sich die Auffassung der Sonne als eines weiblichen Wesens, die uns Germanen wie auch den Letten und Litauern so geläufig ist. Ihr Name ist Sûryâ, — das ist nichts als die Femininform des uns schon bekannten Namens Sûrya, der Sonne als Mann gedacht, des männlichen Sonnengottes. Sûryâ, die weiblich gedachte Sonne, erscheint als strahlend-schöne Jungfrau, als Braut und als junge Ehefrau hauptsächlich in dem hochbedeutsamen himmlischen Hochzeitsmythus, welchen wir späterhin im Zusammenhange vergleichend betrachten werden.

Sûryâ gilt als die Tochter des Savitar und dieser ist es auch, der die himmlische Hochzeit ausrichtet (RV 10, 85, 9. 13). Noch häufiger aber wird sie die Tochter des Sûrya genannt, und wir sehen auch an diesem Beispiel das früher erwähnte Zusammenfließen der Gestalten des Sûrya und Savitar bestätigt[2]. Als

[1] Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 45; Kaegi a. a. O., Anm. 208.

[2]) Übrigens wird Sûryâ auch als die Tochter des Svar bezeichnet, d. h. der Sonne, des Himmelslichtes in neutraler Form, das mithin gewissermaßen vikarierend für Sûrya erscheint. Neben den zahlreichen Stellen des Rigveda, in denen erzählt wird, daß die Tochter des Sûrya (sû́ryasya duhitấ) den Wagen der Açvinen, der lichten Zwillingsgötter, bestieg, sich erwählte oder dgl. (z. B. RV 5, 73, 5; 6, 63, 5. 6; 1, 116, 17; 1, 117, 13; 1, 118, 5; 4, 43, 2; 4, 44, 1), stehen zwei offenbar ganz analoge Stellen, in deren einer es heißt, daß die Tochter des Svar den Wagen der Açvinen bestieg (sû́ro duhitấ; so ist jedenfalls zu lesen RV 1, 34, 5), in der anderen, die Tochter des Svar habe sich die Schönheit der Açvinen erwählt (yuvóḥ çríyam pári yóshâvṛiṇîta sû́ro duhitấ RV 7, 69, 4). Kein Zweifel, daß die

Tochter des Sûrya oder Savitar ist die schöne Sûryâ die Sonnentochter, — und doch ist sie, wie wir schon sahen, die weiblich gedachte Sonne selbst, — also Sonne und Sonnentochter zugleich. Dieser scheinbare Widerspruch darf uns nicht anfechten. Er begegnet uns ganz ebenso im lettischen Mythus. Hatte man einen Sonnengott, oder gar mehrere solche, und daneben eine strahlendschöne Sonnengöttin, so war es natürlich, daß die mythenbildende Phantasie dieselben in ein Verhältnis zueinander zu bringen suchte, — in freiem, nicht immer konsequentem Spiel. Man braucht nicht durchaus nach einem natürlichen Phänomen zu suchen, das für solche mythische Bildung die Grundlage abgegeben hätte. Denkbar wäre es freilich, ja ich halte es für wahrscheinlich, daß man sich die neu aufsteigende, strahlend-schöne junge Sonne, insbesondere die Frühlingssonne, als die Tochter der vorausgehenden Sonne dachte, wie sie bei den Ägyptern als deren Sohn erscheint, — oder wie sich die Inder die Morgenröte bald als eine und dieselbe, ewigalte und ewigjunge Göttin denken, bald auch als Schwester der nächstfolgenden Morgenröte, wo dann das Bild einer endlos langen Reihe von einander gleichen Schwestern auftaucht. Beide Vorstellungen können friedlich nebeneinander bestehen, ohne sich zu stören. Man ist sich des Bildlichen im Ausdruck, des Spielens der Phantasie bewußt, gerade so wie man dieselbe Sonne z u g l e i c h als Roß, als Vogel, als Boot, als Schaukel oder als Auge des Himmelsgottes fassen und bezeichnen kann. Die junge Sonne ist Tochter der alten und ist doch auch wieder die alte Sonne, die als Mann oder Weib, als Wagenfahrer oder als schöne Frau, oder auch sonstwie anders gefaßt werden kann. Pedantische Forderung einer konsequent sich gleichbleibenden Anschauung und systematischen Ordnung würde den Lebensnerv dieser lichten Phantasiebilder zerstören.

Tochter des Svar dieselbe himmlische Gestalt ist, wie die Tochter des Sûrya, daß also das neutrale Svar „Sonne, himmlisches Licht", hier für Sûrya steht, wohl in appellativischem Sinne. Daß die Tochter des Sûrya eben die weibliche Sonnengottheit Sûryâ ist, geht aus Stellen wie RV 4, 43, 2 und 6; RV 6, 63, 5 und 6 sehr deutlich hervor, wenn man in beiden Liedern je die beiden angeführten Verse vergleicht.

Man hat Sûryâ bisweilen als die Morgenröte gedeutet und insofern Morgenröte und aufsteigende Sonne Eins sind, insofern die Morgenröte nichts ist als die strahlende Erscheinung des ersten Lichts der neu erstehenden Sonne, insoweit ist das wohl auch erlaubt und berechtigt. Doch lassen sich beide Phänomene, Sonne und Morgenröte, auch auseinanderhalten und in verschiedenen Bildern fassen und formen. Wir sahen bereits, daß die Morgenröte, Ushas, als ein schönes Mädchen gedacht wird, dessen Spur der Sonnengott Sûrya verlangend folgt, — ein naheliegendes und schönes Bild. Die Morgenröte wird auch geradezu das Weib des Sûrya genannt[1]. Nie aber erscheint die weibliche Sonnengottheit Sûryâ in solchem oder ähnlichem Verhältnis zum männlichen Sûrya. Und es muß überhaupt hervorgehoben werden, daß die weibliche Sonne Sûryâ und die Morgenröte Ushas in den Liedern des Veda sehr deutlich und klar als zwei verschiedene mythische Gestalten hervortreten, deren Umrisse zu verwischen unrecht wäre. Sûryâ ist die Tochter des Sonnengottes (Savitar oder Sûrya), abwechselnd vermählt dem Pûshan, den Açvinen oder dem Monde. Ushas ist die Tochter des Himmels (divó duhitâ), des Sûrya Geliebte oder Frau. Von Sûryâs Naturbedeutung läßt sich nur sagen, daß ihr Name die Sonne in weiblicher Geschlechtsform bezeichnet, wahrscheinlich die neu aufsteigende, junge Sonne; Ushas tritt als die Morgenröte unzweifelhaft deutlich hervor.

Wir wollen und dürfen auch hier nicht pedantisch sein. Doch liegen die Verhältnisse klar genug, um jeder Verwirrung und Verwechslung vorzubeugen. Von Sûryâ erfahren wir außer dem Hochzeitsmythus fast nur, daß sie gern den Wagen der Açvinen besteigt, der lichten Zwillingsgötter, von denen wir weiterhin noch viel zu erzählen haben werden. Und auch das gehört eigentlich zu ihrer Liebes- und Hochzeitsgeschichte. Sonst wird sie nur mehr gelegentlich erwähnt. Ushas[2] dagegen, die Morgenröte,

---

[1] RV 7, 75, 5 vâjínîvatî sû́ryasya yóshâ.

[2] Der Name der Ushas kommt von der Wurzel vas oder ush „welche aufleuchten, glühen, brennen" bedeutet, die Morgenröte ist also als die „Aufleuchtende, Flammende" bezeichnet. Dieselbe Wurzel mit der Präposi-

ist eine gern und viel gefeierte Göttin, der so manche hochpoetische Lieder des Veda gewidmet sind. In begeisterter Schilderung führen uns die Dichter das Bild der herrlichen Naturerscheinung vor, sie werden nicht müde, ihre Schönheit, ihren Reiz zu preisen, sie bringen ihr Opferspenden dar (vgl. z. B. RV 1, 48, 13), sie bitten sie um ihre Huld, um Gunst und Gut, um Rinder, Rosse und reiche Nachkommenschaft. Wenn Ushas erscheint, setzt sie alles Lebendige in Bewegung, Menschen wie Tiere, läßt die Wagen fahren, die Vögel fliegen, die Tiere laufen, entfesselt den Verkehr, und erinnert so in ihrer Wirksamkeit an diejenige des Savitar. Weiße Rosse oder Rinder ziehen den strahlenden, schön geschmückten Wagen der Göttin[1]; oder es heißt sogar, daß sie mit hundert Wagen daherfährt (RV 1, 48, 7). Sie wird einem Kämpfer verglichen, der den Streitwagen besteigt, um auf Gewinn der Beute auszuziehen (RV 1, 124, 7). Sie wird eine Tänzerin genannt oder mit einer solchen verglichen. Lächelnd enthüllt sie ihre Reize, wie ein verlangendes, schön gekleidetes Weib dem Gatten. Dem Frommen spendet sie reiches Gut und Ruhm. — Hier liegt in der Tat ein sonst bei den Ariern anscheinend nicht vorhandener Kult der Morgenröte mit Liedern und Opferspenden vor, der nur darin eigenartig beschränkt ist, daß er nach dem Ritual seine Stelle bloß am Jahresanfang hat, der zugleich Frühlingsanfang ist. Das ist sehr bedeutsam. Wie sich das erklärt und wie gerade dadurch dieser Kult der Morgenröte sich als ein Stück der altarischen Sonnenverehrung ausweist, werden wir späterhin deutlich sehen. Ich will aber doch schon im voraus das Wesentliche meiner Meinung andeuten, worin zugleich der Grund dafür liegt, weswegen ich auch der Ushas gleich hier

---

tion vi verbunden, oft in den Liedern von Ushas gebraucht, steckt auch in dem Namen des Gottes Vivasvant. Dieselbe Wurzel liegt dem griechischen Namen der Eos, ἠώς, dorisch ἀώς, äolisch αὔως (aus ausôs) zugrunde; ebenso dem lat. aurora aus ausosa; desgl. dem Namen der germanischen Göttin Ostara (auch Ostern); dem litauischen auszrine (= aurora); dem Namen der Ausca (wohl Auszra zu lesen), nach Lasitius eine lit. dea occumbentis vel ascendentis solis; wohl auch dem slavischen utro „Morgen“, und Jutribog „Morgengott“.

[1] Vgl. Kaegi, Der Rigveda, S. 74 und Anm. 197.

zu Anfang gedacht habe. Wie ich glaube, lehrt uns die Vergleichung unzweifelhaft deutlich, daß die arische Urzeit eine göttliche Personifikation der Morgenröte, losgelöst von der Sonne und als besondere Gestalt neben sie oder ihr gegenüber gestellt, gar nicht kannte. Diese Sonderung ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung, die den Indern ihre Ushas, den Griechen ihre Eos in dieser besonderen Prägung schenkte. Die Urzeit kannte und unterschied von der Sonne schlechthin nur die junge, neu aufleuchtende Sonne, insbesondere die neu aufleuchtende Sonne des jungen Jahres, das im Frühling begann. Auch diese neu aufsteigende junge Sonne wurde bald männlich, bald weiblich gedacht, — doch besonders gern, wie es scheint, weiblich. Die weibliche Sûryâ und Ushas sind ursprünglich beide Bezeichnungen der jungen, neu aufsteigenden Sonne, die sich dann in der eben geschilderten Weise differenziert und als verschiedene göttliche Persönlichkeiten voneinander abgegrenzt haben. Sûryâ ist die junge Sonne als Sonnentochter und himmlische Braut; Ushas aber repräsentiert nur die besondere, von der Sonne losgelöst gedachte himmlische Erscheinung der Morgenröte.

Die Sonne wird aber bei den Indern nicht nur als Gott oder Göttin, sie wird auch sonst unter mannigfachen Formen und Bildern vorgestellt. Sie erscheint nicht nur als Wagenfahrer, von mehreren Rossen gezogen, — sie wird auch in sehr naheliegendem Bilde als ein Rad gedacht und bezeichnet, — ein goldenes Rad, wie es gelegentlich auch genannt wird[1]. Dies Sonnenrad aber zieht ein Roß, ein Renner, der Etaça[2]. Und gerade diese Vorstellung darf als uralt bezeichnet werden. Sie ist zweifellos urtümlicher, älter als die ersterwähnte. Hier erscheint das Roß gewissermaßen nur als bewegende Kraft des Sonnenrades,

---

[1] Der Sonne Rad sûraç cakrám RV 1, 130, 9; 1, 174, 5; 4, 16, 12; sûryasya cakrám 4, 28, 2; 4, 29, 10; 6, 31, 3; der Sonne goldenes Rad sûraç cakrám hiranyáyam RV 6, 56, 3; er rollte, wie die Sonne ihr Rad ávartayat sûryo ná cakrám RV 2, 11, 20; das Rad wird der Sonne wohl auch als Epitheton beigefügt — die Sonne, das Rad u. dgl. vgl. sûryam cakrám RV 1, 175, 4; cakrám — sûryam RV 4, 30, 4.

[2] Für den Etaça, der das Sonnenrad zieht, vgl. RV 1, 121, 13; 4, 17, 14; 5, 31, 11; 7, 63, 2; 7, 66, 14. Wohl auch 4, 30, 6; 8, 1, 11.

dessen Eigenbewegung man sich nicht anders vorstellen und erklären konnte. Wir werden späterhin sehen, daß die alten Germanen dieselbe Vorstellung hatten von dem Sonnenrade, das ein Renner zieht — ja daß sie sie sogar plastisch dargestellt haben [1].

Es wird aber wohl auch die Sonne selbst, resp. der Sonnengott, theriomorphisch vorgestellt. So wird Gott Savitar als Renner (étaça) bezeichnet (RV 5, 81, 3); so die Sonne als ein männliches Roß, dessen Gang Gott Varuṇa zu den Menschen hin lenkt (7, 88, 1); so erscheint auch der alte Sonnengott Vishṇu in seiner zehnten Inkarnation als ein Roß, oder mit Pferdekopf [2].

Oft wird die Sonne bei den Indern als ein großer Vogel gedacht, im Rigveda, wie auch späterhin, — ein Adler u. dgl. m. Auch der wunderbare Vogel Garuḍa, auf welchem Vishṇu reitet, der König aller Vögel, ist wohl ursprünglich der Sonnenvogel des Sonnengottes. Vielleicht ist die Erscheinung des Sonnengottes Vishṇu als Eber damit zu erklären, daß man sich die Sonne als Eber dachte — wie das bei den alten Skandinaviern der Fall war, wenn man Gullinbursti, den goldborstigen Eber des alten Himmelsgottes Freyr, auf die Sonne deuten darf.

Die Sonne erscheint im Veda aber auch als ein Boot, in dem Gott Varuṇa das Luftmeer durchschifft [3]. Sie erscheint auch als goldene Schaukel, in der er sich schaukelt, die er an den Himmel gesetzt hat, damit sie dort glänze [4]. Wir werden diese Vorstellung späterhin als eine sehr bedeutsame kennen lernen. Ich erinnere endlich noch daran, daß die Sonne im Veda auch als Auge des Himmelsgottes angesehen wurde, — als Auge des Mitra und Varuṇa oder auch des Varuṇa allein [5]. Es werden sich manche dieser Bilder durch die Vergleichung bald als uraltes Erbe

---

[1] Vgl. unten S. 37. 38.

[2] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China, Bd. I, S. 145 und die lehrreiche Abbildung auf Tafel Nr. 48.

[3] Vgl. oben S. 12 die vedische Vorstellung, nach welcher auch Gott Pûshan auf goldenen Schiffen fährt.

[4] Vgl. RV 7, 88, 3. 4; 7, 87, 5.

[5] Vgl. A. Kaegi, Der Rigveda, S. 253.

erweisen. Nicht unwichtig ist dabei die Frage, welche derselben von Hause aus der Sonne zukamen, welche vielleicht aus älterem Mondkulte stammend erst nachträglich auf die Sonne übertragen sein dürften. Zu diesen letzteren möchte ich in erster Linie das Bild des Bootes und dasjenige der Schaukel rechnen. Die Gestalt der Sonne gibt zu diesen Bildern gar keinen Anlaß, ja widerspricht ihnen augenscheinlich, während die Mondsichel, horizontal gelagert, sehr wohl als Boot und auch als Schaukel gefaßt werden konnte. Um so mehr scheint es mir bemerkenswert, daß insbesondere das Bild der Schaukel sich fest mit der Sonne verbunden hat, dagegen vom Monde ganz losgelöst ist. Wir werden auf den Gegenstand noch mehrfach zurückkommen.

DIE IRANIER.

Bei den Iraniern können wir nicht erwarten, Sonnengötter und Sonnenmythen ebenso reich entwickelt anzutreffen wie bei den Indern, da die Reform des Zarathustra alle Naturverehrung stark in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt hatte. Immerhin wird uns die Verehrung der Sonne neben der des Mondes, der Erde usw. von Herodot bezeugt (1, 131). Auch sprechen Xenophon (Cyrop. 8, 3. 12) und Curtius (3, 3. 7) von dem Sonnenwagen und den Sonnenrossen bei den Persern, wobei freilich der Name der betreffenden Gottheit nicht genannt wird. Wichtiger aber ist, daß auch im Avesta die Sonne angerufen wird, wenn ihre Verehrung auch längst nicht so deutlich hervortritt wie im Rigveda. Sie erscheint hier unter dem Namen hvar, welcher mit dem indischen svar „Himmelslicht, Sonne" ganz zusammenfällt, — eine der neutralen Bezeichnungen des großen Tagesgestirns. Um so mehr verdient bemerkt und beachtet zu werden das Epitheton aurvaṭaspa, welches dieser „Sonne" des Avesta beigegeben wird[1]. Es bedeutet „mit schnellen Rossen versehen", wodurch

[1] Man vgl. oben S. 13 Anm. die vedischen Stellen, in welchen das neutrale Svar ganz gleichbedeutend mit Sûrya gebraucht wird, wo von einer Tochter des Svar die Rede ist, wie sonst von einer Tochter des Sûrya. Ist in der Religion des Zarathustra der männliche wie der weibliche Sonnen-

auch hier das Bild der auf einem Wagen von Rossen gezogenen Gottheit gegeben scheint, — jedenfalls die nahe Beziehung der Sonne zu den Rossen. Die Sonne wird auch als Auge des Ahuramazdâ bezeichnet[1], wie im Rigveda als Auge des Mitra und Varuṇa. Es wird an ihr — sehr charakteristisch für die Religion des Avesta — namentlich die Fähigkeit, alles zu reinigen, was sie bescheint, hervorgehoben, — eine Eigenschaft, die ihr übrigens auch in Indien nicht ganz abgeht.

Für einen altpersischen Sonnengott hat lange Mithra gegolten, dessen Kult in der römischen Kaiserzeit, mit Mysterien verbunden, über weite Gebiete Europas sich ausbreitete. Daß indessen dieser Gott Mithra nach den ältesten Quellen, vor allem dem Avesta, gar kein Sonnengott war, hat schon Windischmann richtig erkannt. In den abendländischen Denkmälern des Mithraskultes schien aber Mithra als solcher hervorzutreten und mit Helios, dem Sol invictus, der unbesiegbaren Sonne, identifiziert worden zu sein. Windischmann und nach ihm auch Cumont nahmen daher an, daß Mithra in späterer Zeit, unter fremden Einflüssen, den Charakter eines Sonnengottes gewonnen habe (vgl. Band I, S. 380—383). Aber auch dies muß nach den neuesten Forschungen als ein Irrtum bezeichnet werden[2]. Auch auf den Denkmälern der römischen Kaiserzeit ist Mithra stets deutlich von dem Sonnengotte unterschieden, mit dem er freilich eng verbunden erscheint. Mithra kommt demnach als Sonnengott gänzlich in Wegfall; nicht nur für die älteste Zeit, die bei der Vergleichung an erster Stelle zu berücksichtigen wäre, sondern für alle Zeiten.

gott auch beseitigt, so erhält sich doch die neutral bezeichnete Sonne und erscheint nun statt des männlichen Gottes als Wagenfahrer, Besitzer von schnellen Rossen u. dgl. m., unbeschadet des sächlichen Geschlechts.

[1] Vgl. Jackson, Die iranische Religion, Grundriß der iranischen Philologie, Bd. II, S. 642.

[2] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 48—52.

DIE GRIECHEN.

Die **griechische** Vorstellung vom Sonnengotte **Helios** ist so bekannt, daß ich mich nicht lange bei derselben aufzuhalten brauche. Ein schöner, kräftiger Gott, in blühender Jugend stehend, mit strahlenden Augen und wallendem Haar, das Haupt mit einer sprühenden Strahlenkrone oder einem Strahlenhelm bedeckt, resp. später sieben oder zwölf Strahlen aus sich entsendend — so zeigt ihn uns die bildende Kunst [1]. Durchaus notwendig gehört zum Helios das Gespann, mit welchem er fährt, vier schneeweiße, Licht und Feuer sprühende Rosse. So zeigte ihn z. B., auf der Quadriga stehend, ein berühmtes Werk des Lysippos in Rhodos, und dort wurde ihm auch alljährlich beim Feste der Halia oder Halieia ein Viergespann als Opfer ins Meer gestürzt. Daß Homer der Rosse des Sonnengottes nicht erwähnt, darf nach Preller wohl als Zufall gelten (Preller a. a. O., S. 350) [2].

Wenn Helios das Auge des Zeus genannt wird (Διὸς ὀφθαλμός), so ist das wesentlich dieselbe Vorstellung, wie wenn bei den Indern die Sonne das Auge des Mitra und Varuṇa, bei dem Avestavolk das Auge des Ahura heißt. Helios ist der Allsehende, der Späher, der auch ins Verborgene schaut. Er sieht Recht und Unrecht, und so entwickelt es sich sehr natürlich, daß er auch

[1] Vgl. hier und zum Folgenden **Preller**, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 350 ff.

[2] Vielleicht haben wir aber auch eine Variante dieser Vorstellung in der Ilias und Odyssee zu erkennen: den mit Stieren fahrenden Sonnengott, wie die indische Ushas bald mit Rossen, bald auch mit Rindern fährt. Es läßt sich das vielleicht aus dem mehrmals vorkommenden Verse schließen: ἦμος δ' Ἠέλιος μετενίσσετο βουλυτόνδε „als Helios zum Stierausspannen hinüber oder hinunter ging", d. h. als der Tag sich neigte, als es Abend wurde. Nur von Helios wird dies Stierausspannen, resp. Rinderausspannen gebraucht und es scheint auf die alte Vorstellung eines mit Rindern fahrenden Sonnengottes zurückzugehen, resp. durch diese sich am natürlichsten zu erklären. In der arischen Urzeit fuhr man wohl mit Rindern **oder** mit Rossen, wie im Veda, und das Fahren mit Rindern scheint das ältere gewesen zu sein, wie schon V. Hehn vermutete. Bei den Sonnengöttern der Arier finden wir beides, meist aber das Fahren mit Rossen.

beim Eidschwur als Zeuge angerufen wird (vgl. Preller a. a. O., S. 352).

In seinem klar ausgesprochenen Charakter als Sonnengott entspricht Helios dem indischen Sûrya-Savitar und dem avestischen Hvar. Neben ihm mag auch in mancher anderen Gestalt der griechischen Mythologie noch ein verdunkelter Sonnengott oder Sonnenheros stecken, es ist das aber in der Mehrzahl der Fälle schwer zu entscheiden. Am bestimmtesten ist solches seit alters von Apollon behauptet worden, doch darf das nur sehr bedingt als richtig gelten. Ohne Zweifel tritt Apollon später förmlich in die Funktionen des Helios ein und erscheint direkt als Sonnengott; aber das ist nichts Ursprüngliches, nichts Altes. Wilamowitz hat mit Recht (im Hermes XVIII, S. 406) darauf hingewiesen, daß die älteste Stelle, in welcher Apollon als Sonnengott erscheint, im Phaethon des Euripides vorliegt: „Aber — sagt er — die orphische Spekulation mag schon ein bis zwei Menschenalter früher diese Irrlehre aufgebracht haben.“ Auch C. Robert hebt hervor, daß weder im Kult noch in volkstümlicher Poesie und Kunst jemals Apollon dem Sonnengotte gleichgesetzt wird. Diese Gleichsetzung gehöre vielmehr stets der Spekulation an [1]. Apollon ist kein alter Sonnengott, sondern ein allgemeiner Gott des Lichtes, — ursprünglich, wie ich gezeigt zu haben glaube, ein Gott des Feuers, und nur insofern mochte er auch schon früher in eine gewisse Beziehung zur Sonne gesetzt werden, als schon eine primitive Spekulation (wie z. B. die vedische) in der Sonne eine Manifestation des Feuergottes erblicken konnte oder umgekehrt das Feuer als ein sonnenähnliches, sonnenartiges Element, ein irdisches Abbild der Sonne ansah. Aus dem alten Feuergotte Apollon entwickelt sich dann ein großer Gott des Lichtes, der als solcher auch Sonnengott ist. Wir werden diesen Gott späterhin eingehender zu behandeln haben.

Ein alter Sonnenmythus ist offenbar, wie schon Kuhn und Mannhardt [2] erkannt haben und wie ich in einigen Punkten

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 4. Aufl., I, S. 231 Anm.

[2] Vgl. Kuhn, Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Berlin 1874, S. 138—151. Mannhardt a. a. O., S. 243 und 281 ff.

glaube noch weiter ausführen zu können, die Argonautensage. Das goldene Vlies, das Fell des Widders, welches die Helden wiedergewinnen wollen, ist nichts anderes als das goldene, strahlende Sonnenlicht. Der Widder oder auch das Schaf erscheint, wie Mannhardt a. a. O., S. 243 ff. zeigt, auch in den mährischen Sonnenliedern, sowie in einigen Märchen als Symbol der Sonne oder des Sonnenlichtes [1], und als ein weißes Fell tritt die Sonne oder das Sonnenlicht auch im vedischen Ritual auf (vgl. unten). Helle (d. i. Svelje, Sûryâ), die Sonne weiblich gedacht, ist ins Meer gesunken und ertrunken (Mannhardt, S. 283); dabei ist das Sonnenlicht verloren gegangen und es gilt nun, dieses wieder zu schaffen. Der Held Jason (*Ἰάσων*) ist, wie ich glaube, niemand anders als der vedische Vivasvant, der „Aufleuchtende", d. i. der Gott, der die Morgensonne erscheinen läßt [2].

Das Schiff Argo (die „Leuchtende" oder die „Schnelle") vergleicht sich dem Boote, auf welchem Helios, ebenso wie die Sonne in lettischen Liedern, nachts die Fahrt von Westen nach Osten macht. So heißt es z. B. in einem lettischen Liede (Nr. 33 bei Mannhardt a. a. O.):

> Es geht die Sonne am Abend unter
> Und fällt in ein golden Schifflein,
> Am Morgen geht die Sonne auf,
> Das Schifflein bleibt hinter ihr auf den Wellen [3].

Das Land Aia (= Kolchis), wo die Argonauten hinfahren, ist — wie ich glaube — nichts anderes, als was das Appellativum Aia (*αἶα*) besagt, nämlich die Erde [4]. Aietes wäre der Erd-

[1] Gelegentlich ist es auch eine Ziege, und ich glaube, daß wir dabei an die Ziegen oder Ziegenböcke erinnern dürfen, mit welchen der indische Sonnengott Pûshan fährt. — Auch das Bild des goldenen, an einem Eichbaum aufgehängten Felles für das Sonnenlicht findet mancherlei Analogien, so in dem roten Rocke, der wollenen Decke u. dgl., welche in lettischen Sonnenliedern die Sonne beim Untergang aufhängt (vgl. Mannhardt a. a. O., S. 216).

[2] Die Namen dürften ursprünglich identisch sein. Im Griechischen geht das v verloren. Es könnte also wohl *Ἰάσων* auf ursprüngliches Vivasvant zurückgehen.

[3] Vgl. auch die Nr. 34. 35. 32 bei Mannhardt a. a. O.

[4] *αἶα* gilt bekanntlich als dichterische Nebenform von *γαῖα* „die Erde".

mann, der Unterirdische. Drunten unter der Erde wird die untergegangene Sonne bei dem Erdmanne verborgen gehalten, — von dort muß der rettende Held sie herholen, sie erstreiten, sie den finsteren, tückischen Mächten der Unterwelt abgewinnen, damit sie des Morgens wieder strahlend im Osten erscheinen kann. Das ist, wie ich denke, in Kürze der Sinn dieser Sage.

Das Versinken der Helle, der Sonne, im Meer — der Ausgangspunkt des Dramas — ebenso wie auch die Rettung findet eine Analogie in den lettischen Liedern:

> Die Sonnentochter watete im Meer,
> Man sah nur noch das Krönchen,
> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben.

Die Gottessöhne, die hier im Boote das Leben der Sonne retten, sind, wie wir später sehen werden, mit den griechischen Dioskuren unzweifelhaft identisch. Dazu stimmt aufs beste, daß unter den Argonauten, den bootfahrenden Rettern des Sonnenlichtes, auch Kastor und Pollux erscheinen. Jasonsage und Dioskurensage sind hier zusammengeschweißt. Die ganze große Schar der Argonauten ließ schon vermuten, daß hier verschiedene Sagen von Sonnenhelden und Sonnenrettungen in Eins verbunden sein dürften.

Einen merkwürdigen Zug der Sage hat E. B. Tylor durch Parallelen fremder, nichtarischer Völker in überraschender Weise aufgestellt (Anfänge der Kultur I, S. 342 ff.). Es ist das die Fahrt der Argo durch die Symplegaden, die beweglichen, immer wieder zusammenprallenden Felsen. Tylor zeigt nämlich, daß bei verschiedenen Völkern ein ganz ähnlicher Mythus von der Sonne erzählt wird. So sagen die Karenen in Birma, im Westen seien zwei massive Felsschichten, die sich beständig öffnen und schließen, und zwischen diesen Schichten steige die Sonne beim Untergang hinab. Die nordamerikanischen Ottawäer (vom Josco) lassen im Osten den Himmel sich beständig heben und dann wieder auf die Erde niedersausen. Dort muß die Sonne durch und auch einige Helden ihres Mythus machen denselben Weg. Verwandt ist die Vorstellung der Azteken, welche den Verstorbenen Pässe mitgeben und dazu sprechen: „Mit diesen wirst du zwischen den

beiden Bergen hindurchkommen, die sich gegeneinander stoßen" — d. i. offenbar im Westen, wo die Sonne untergeht (a. a. O., S. 342. 343). Mit Recht hat Tylor unter Hinweis auf diese Sage auch die Fahrt der Argo zwischen den Symplegaden hindurch für einen Sonnenmythus erklärt.

Ein Sonnenmythus ist auch mit völliger Deutlichkeit in der Sage von den goldenen Äpfeln der Hesperiden zu erkennen[1]. Die Hesperiden wohnen im Untergangslande der Sonne, wie die Äthiopen im Lande des Aufgangs hausen. Die Sonne aber wird nicht selten und namentlich auch in verschiedenen lettischen Sonnenliedern als ein goldener Apfel gefaßt. So heißt es z. B. bei Mannhardt in dem Liede Nr. 28:

> Bitterlich weint das Sonnchen
> Im Apfelgarten.
> Vom Apfelbaum ist gefallen
> Der goldene Apfel.
> Weine nicht, Sonnchen,
> Gott macht einen andern,
> Von Gold, von Erz,
> Von Silberchen.

Das ist Sonnenuntergang und Trost beim Entschwinden des herrlichen Gestirns, in naivster Form. Man vergleiche auch noch das folgende Lied (Nr. 29):

> Stehe früh auf, Sonnentochter,
> Wasche weiß den Lindentisch,
> Morgen früh kommen Gottes Söhne,
> Den goldenen Apfel zu wirbeln (rollen).

Die Vermehrung der goldenen Äpfel in der Hesperidensage hat, nachdem der Apfel einmal zum mythischen Gegenstande geworden, der im Westen zu Hause ist, keinerlei Schwierigkeit. Zum Apfel findet sich leicht der Apfelbaum und am Apfelbaum stellen sich dann weitere Äpfel ein, — wie man übrigens auch die immer wiederkehrende Erscheinung der Sonne als eine lange Reihe solcher Äpfel fassen kann[2]. Ja, in den lettischen Liedern

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 234.

[2] Man vgl. oben S. 14 das von der einen Morgenröte und den vielen Morgenröten Gesagte.

wird sogar von den Blüten dieses himmlischen Apfelbaumes geredet:

Schlafe, schlafe, Sonnchen,
Im Apfelgarten,
Voll sind deine Äuglein
Mit Apfelbaumblüten[1].

Gewiß ein reizendes Bild, — die freie Schöpfung der mythenbildenden Phantasie, bei der es ganz verfehlt wäre, nach einer natürlichen Grundlage, einem entsprechenden Phänomen in der Natur zu suchen.

Da wir neben Sûryâ der Ushas gedacht haben, müssen wir hier auch die griechische Morgenröte, Eos, erwähnen, die in Name und Wesen mit jener zusammenfällt. Ein eigentlicher Kult der Eos besteht zwar nicht, dagegen wissen auch die griechischen Dichter, ebenso wie die indischen, die Erscheinung der Göttin zartpoetisch zu schildern. Sie ist, wie Ushas, ein schönes Weib, — sie wird als rosenfingerig oder als rosenarmig bezeichnet, mit krokusfarbigem Gewande bekleidet[2]. Auch Eos erscheint, wie Ushas, als Wagenfahrerin. Schon die Odyssee (23, 244) spricht von ihrem Wagen, und auf Bildwerken sehen wir sie mit Flügelrossen, auf einem Viergespann, dem Sonnengotte „als ein weiblicher Helios“ voraneilend, — nach Prellers Ausdruck[3], — der damit unbewußt ein später zu erörterndes Problem streift. Eos wird *λευκόπωλος* genannt, „mit weißen Fohlen oder Rossen versehen“; — auch *λευκόπτερος* „mit weißen Flügeln“. Sie wird auch, wie Ushas, als anmutige Tänzerin aufgefaßt. Schon die Odyssee (12, 4) redet vom Osten, —

wo der frühgeborenen Eos
Wohnung und Tanzplätze sind und des Helios Aufgangsstätte[4].

---

[1] Bei Mannhardt Nr. 30; man vgl. auch noch Lied Nr. 31:

Einfuhr die Sonne zum Apfelgarten,
Neun Wagen zogen wohl hundert Rosse.
Schlummre, o Sonne, im Apfelgarten,
Die Augenlider voll Apfelblüten.

[2] *ῥοδοδάκτυλος, ῥοδόπηχυς, κροκόπεπλος*; auch Ushas ist mit schönem Gewande bekleidet (suvâsas).

[3] Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 359.

[4] Od. 12, 4 *ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης*
οἰκία καὶ χόροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο.

Eine strahlend-schöne Frau, Wagenfahrerin und Tänzerin, Besitzerin von weißen Rossen, — ist das Bild der Eos dem der Ushas ähnlich genug, — ähnlich aber auch dem Bilde der neu aufsteigenden, weiblich gedachten Sonne, wie wir weiterhin sehen werden.

DIE RÖMER.

Bei den Römern erscheint als Sonnengott vor allen Dingen unzweifelhaft klar und deutlich Sol, der sich unmittelbar in Name und Wesen dem altindischen Sûrya, dem griechischen Helios vergleicht, und ebenso wie diese zugleich die gewöhnliche Bezeichnung der Sonne bildet. Auch den römischen Sol dachte man sich als einen unermüdlichen Wagenfahrer (wie den Helios ἀκάμας und Sûrya). Darum wurde er auch im Zirkus verehrt, wo sein Tempel in der Mitte der Rennbahn stand. So erscheint er geradezu als der Schutzgott dieses Raumes, wo die Kunst der Wagenlenkung geübt wurde, und dürfen wir daher seine Eigenschaft als Wagenfahrer und Rosselenker als eine besonders stark hervortretende betrachten. Sol sieht und kennt alles Verborgene und weiß geheime Ränke und Verrat zu entdecken. Auf Bildern und Münzen erscheint er als ein von Strahlen umgebenes Haupt. Der Kultus des Sol ist, wie überhaupt die Sonnenverehrung, in Italien gewiß altheimisch, — namentlich, wie es scheint, bei den Sabinern, — nicht etwa erst aus Griechenland importiert [1]. Die römische Überlieferung rechnet Sol (wie auch Luna) zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, und zwar, auf Grund der sehr gewichtigen Autorität des Varro, zu den Gottheiten sabinischer Herkunft [2]. Wir haben, wie ich glaube, keinen ausreichenden Grund dafür, die Richtigkeit dieser Tradition zu bezweifeln, wenigstens soweit es den altitalischen Charakter des Sol betrifft. Sie stimmt durchaus zu den allgemeinen ethnologischen Voraussetzungen und wird durch

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, S. 287 ff., 3. Aufl., S. 324 ff.

[2] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 261. — Wissowa steht der Frage skeptisch gegenüber und meint (S. 260), daß wir Alter und Herkunft des Kultes von Sol und Luna auch nur mit annähernder Sicherheit zu bestimmen, zur Zeit außerstande sind.

die Vergleichung der arischen Völker nur entschieden bestätigt. Wie die Sonnenverehrung in irgendwelcher Form zu den nächstliegenden und weitestverbreiteten Naturkulten überhaupt gehört, so ist sie speziell bei allen arischen Völkern seit alters bezeugt. Der hervorstechendste Zug im Bilde des Sol, das Wagenfahren und die Beziehung zu den Rossen, findet sich überall bei den Ariern mit der Vorstellung von der Sonne verknüpft und ist ein alter Zug.

Neben Sol begegnen wir noch einer anderen Bezeichnung der Sonne, resp. auch des Sonnengottes, nämlich Ausel bei den Sabinern, wovon der Gentilname der Aurelier (Auseli) abgeleitet wird. Es entspricht bei den Etruskern der Lichtgott Usil; in den saliarischen Liedern der Römer die Anrufung Ozeul adosiose, d. i. Sol venerande, „du verehrungswürdige Sonne!“ [1] Dieser Name der Sonne stammt von der Wurzel vas, ush „aufleuchten, brennen“, wozu das lat. urere gehört, desgleichen die Namen der Aurora und Ausosa, Ushas, Vivasvant, Eos, Ostara, wie auch des lettischen Sonnengottes Uhsing. Ausel bezeichnet also die Sonne als die aufleuchtende, flammende, brennende. Individuelle Züge dieses Ausel sind uns leider nicht überliefert.

Es gibt noch einige andere italische Götter, welche man mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für alte Sonnengötter erklärt hat, — Hypostasen der göttlich verehrten Sonne. Unter denselben verdient vor allem Janus genannt zu werden, der himmlische Pförtner, dessen Kultus in Italien ohne Zweifel ein uralter und in mancher Beziehung eigentümlicher ist.

Janus ist der Pförtner des Himmels, der des Morgens aufgehend die Tore öffnet, abends untergehend sie verschließt, also die Sonne in ihrem Aufgang und Untergang. Er erscheint als morgendlicher Gott und heißt als solcher Matutinus Pater (z. B. bei Horaz) [2]. Er ist in dieser Eigenschaft eine Art männlicher

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 287, 3. Aufl., S. 324.

[2] Vgl. Horaz, Sat. 6, V. 20ff.:

Matutine pater, seu Jane libentius audis,
Unde homines operam primos vitaeque labores
Instituunt (sic dis placitum), tu carminis esto
Principium.

Gott der Morgenröte oder Morgenfrühe, der sich der indischen Ushas vergleicht, die am Morgen früh erscheint und die Tore des Himmels öffnet, wie die Lieder des Veda uns schildern [1]. Noch näher aber steht dem Janus unter den Sonnengöttern der verwandten Völker, wie mir scheint, der indische Savitar. Auch bei diesem tritt, wie bei Janus, als besonders charakteristisch die Doppelnatur hervor, — seine Eigenschaft als Erwecker, Beleber, Anreger alles Tuns und Treibens am Morgen, und als Beschließer der Tagestätigkeit am Abend, als welcher er alles zur Ruhe bringt und die Nacht erscheinen läßt. Also auch bei Savitar liegt der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit in Beginn und Beschluß. Ebendasselbe finden wir bei Janus. Savitar und Janus sind in ihrem Ursprung wesensverwandte Götter. Bei Janus aber ist die Eigenschaft des Sonnengottes im Laufe der Zeit mehr zurückgetreten, dagegen die Tätigkeit des Öffnens und Schließens der Tore, des Aus- und Eingehens immer stärker zur Geltung gelangt, so daß er schließlich zu einem Gott aller Türen und Tore, zu einem Gotte des Anfangs und Endes schlechthin, des Anfangs und Ursprungs aller Dinge wird [2].

Diese Ableitung, die Entwicklung des himmlischen Pförtners, des Gottes der auf- und niedergehenden Sonne zu einem Gotte der Tore und Türen überhaupt, des Öffnens und Schließens, des Anfangs und Endes erscheint durchaus verständlich und ist gewiß sehr viel wahrscheinlicher als der umgekehrte Versuch, den Wissowa [3] gemacht hat, das gesamte Wesen des Janus aus einem alten Türengott abzuleiten, einem Genius der Tore und Türen, wie es auch eine göttliche Personifikation der Türangel, Cardo, gibt. Wenn auch an sich eine solche Konzeption gerade in Rom ganz denkbar wäre, so hält es doch schwer sich vorzustellen, daß der unzweifelhaft alte, große und wichtige Gott, der Gott der Morgenfrühe, der bei allen Opferhandlungen die erste Stelle unter den angerufenen Gottheiten einnahm, dessen Spezialpriester der

[1] Vgl. RV 1, 48, 15: O Ushas, wenn du jetzt mit Glanz die Tore des Himmels öffnest, dann verleihe uns sicheren, weitreichenden Schutz usw.

[2] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, 3. Aufl., S. 168 f.; 1. Aufl., S. 149, 150.

[3] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 96.

Rex sacrorum, der dem Range nach erste römische Priester war (Wissowa a. a. O., S. 91), daß dieser Gott der Götter, wie ihn die alten Lieder der Salier nannten, einen so dürftigen und vagen Ursprung hatte[1]. Auch fehlen in solchem Falle ganz und gar Analogien bei den verwandten Völkern. Schon bei den Alten tritt uns die Ansicht entgegen, Janus sei ursprünglich ein Sonnengott. Nigidius Figulus hat sie klar ausgesprochen und mit Recht haben neuere Forscher wie Preller, Buttmann u. a. sie aufrecht gehalten. Der himmlische Pförtner wird ganz naturgemäß zum Patron aller Tore und Türen, — nicht umgekehrt. Der Gott des Tages-Anfangs und -Endes wird zum Gotte des Anfangs und Endes überhaupt. So erklärt sich die Größe und hervorragende Bedeutung des Gottes, während zugleich die verwandten Züge bei Savitar und Ushas den Janus in sehr einleuchtender Weise der Reihe altarischer Sonnengötter eingliedern lassen. Auch den Savitar in seiner ausgeprägten Doppelnatur hätte man sich als doppelgesichtigen Gott wohl denken können, wie das bei Janus tatsächlich der Fall war, — auch für Savitar oder Ushas wäre ein Heiligtum wie das des Janus in Rom kein unpassendes Symbol gewesen, — der Torweg mit Eingangs- und Ausgangstür[2]. Und

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 91 und namentlich Preller, der Röm. Myth. 3. Aufl., S. 166. 167 über Janus unter anderem sagt: „In Rom war sein Dienst nach zuverlässiger Überlieferung durch Numa eingeführt worden, seit welcher Zeit er immer unter den höchsten und heiligsten Göttern verehrt wurde. Hatte früher der König selbst dem Janus das zu bestimmten Zeiten vorgeschriebene Opfer in der Regia dargebracht, so tat dieses später der an seiner Stelle eingetretene Rex sacrorum, welcher eben deshalb seinem geistlichen Range nach für den obersten Priester galt. Überhaupt wurde er als Gott des Anfangs und Ursprungs der Dinge bei allen Opfern zuerst bedacht, bei allen Gebeten und in allen Gebetsformeln zuerst und noch vor Jupiter genannt. Schon die alten Lieder der Salier huben mit ihm an zu singen und nannten ihn den Gott der Götter (Divum Deum) oder mit dem herkömmlich gebliebenen Kultusnamen der patriarchalischen Zeiten den Vater Janus, welcher sich in diesem Kultus besonders lange erhalten hat“ usw. — Daß ein solcher Gott nicht ursprünglich ein bloßer Türengott sein kann, scheint mir in die Augen zu springen.

[2] Ob der Name des Janus den Himmlischen bedeutet — aus Dianus, von Wurzel div —, ob er mit ire „gehen“ zusammenhängt, wie Cicero u. a.

die litauische Auszra ist, wie wir schon sahen, eine ähnliche Gottheit weiblichen Geschlechtes. An Savitar erinnert Janus aber auch darin, daß er nicht nur der Gott der Türen, Tore und Straßen, sondern auch der Herr „über alles sich in denselben hin und her bewegende Geschäft und Treiben der Menschen", ja der Herr alles Lebens und aller Lebenstätigkeit ist (Preller a. a. O., S. 169). Als Wecker des Lebens heißt er Consevius. Für die spezielle Beziehung des Janus zu Krieg und Handel darf wohl auch daran erinnert werden, daß es im Rigveda von Ushas heißt, sie entfessele den Kampf und sende die Geschäftigen auf Verkehr aus (RV 1, 48, 6); während uns bei Janus als Herr der Straßen der indische Sonnengott Pûshan einfällt, der Wegesherr und Geleitsmann. So treten uns charakteristische Züge des römischen Gottes gerade bei indischen Sonnengottheiten entgegen und machen die alte Ansicht noch wahrscheinlicher, daß wir in ihm wirklich einen alten Sonnengott zu erkennen haben.

Ist Janus, wie wir annahmen, der Gott der siegreich aufsteigenden Sonne, dann begreift sich auch leicht die berühmte Sitte der Römer, beim Beginn eines Krieges die Pforten seines Tempels zu öffnen und nicht vor Eintritt des Friedens zu schließen. Die Tore des Janus-Tempels sind offen! Das hieß in leicht verständlicher Symbolik: der Sonnengott hat seine Siegeslaufbahn begonnen, er ist auf der Bahn, er ist am Werk, er hilft seinen Verehrern, die Feinde vernichten, und er weicht nicht von ihnen, bis die Arbeit getan ist! Welch armseliger Helfer wäre dagegen wohl Wissowas „Türengott" gewesen!

Nicht minder begreift es sich leicht und gut unter dieser Voraussetzung, daß der erste Monat des Jahres, der erste, an welchem

wollten, ob er eigentlich geradezu den Pförtner bedeutet, ist nicht sicher und muß dahingestellt bleiben. Die Entscheidung der Frage hängt davon nicht ab. Wäre auch die Bezeichnung „der Himmlische" sehr passend für den Sonnengott, so könnte derselbe doch auch als der Wandelnde, der Ein- und Ausgehende benannt werden und auch „Pförtner" wäre in diesem Falle ein passender Name. Die Zusammengehörigkeit des Namens mit den Appellativen janus „Durchgang", janua „Tür, Eingang" ist wohl unzweifelhaft, doch läßt sich dieselbe noch nicht genau präzisieren. — Vgl. zu der Etymologie übrigens Preller 3. Aufl., S. 167 Anm.

die Sonne wieder aufwärts zu steigen beginnt, nach diesem Gotte, dem Gotte der aufsteigenden Sonne benannt ist, der Januarius nach Janus!

Fraglicher steht es vielleicht mit einigen anderen altitalischen Göttern, wie z. B. dem Soranus oder Apollo Soranus, der auf dem bekannten Berg Soracte bei Falerii verehrt wurde. Wahrscheinlich hat indessen Preller doch Recht, wenn er den Soranus als alten Sonnengott in Anspruch nimmt und seinen Namen mit der Wurzel svar „leuchten" zusammenbringt, die im Altindischen und Altpersischen geradezu auch die Sonne bezeichnet (a. a. O., S. 268). Der Name Apollo ist jedenfalls späterer Zusatz, aber derselbe ist bezeichnend. Leider ist uns nur über das Wesen des Gottes allzuwenig bekannt, so daß wir zunächst noch kein ganz sicheres Urteil zu fällen vermögen. Wir werden aber später einen wichtigen Sonnwend-Feuerkult in Verbindung mit Soranus kennen lernen, der ebenfalls entschieden dafür spricht, daß wir in ihm einen alten Sonnengott zu erkennen haben. Auch der altitalische Vejovis könnte ein ursprünglicher Sonnengott sein, wie Preller annimmt. Er wird dargestellt mit einem Bündel Pfeile in der Hand, die er zu zücken pflegt. Sie gelten als Symbol der Sonnenstrahlen und der Gott wird später gewöhnlich für den griechischen Apollo erklärt. Bemerkenswert erscheint, daß als ein Symbol im Kultus dieses Gottes die Ziege auftritt, die sich im Tempel neben dem Bilde des Vejovis befand, auch auf Münzen sich zeigt, von dem Genius dieses Gottes gezügelt [1]. Wir werden damit an die Ziegen des Pûshan, an den Widder der Helle usw. erinnert. Die Ziege war auch das gewöhnliche ihm dargebrachte Opfer, resp. Sühnopfer. Indessen nimmt Wissowa (a. a. O., S. 190) den Vejovis als Unterweltsgott in Anspruch und leider ist unsere Kenntnis vom Wesen desselben zu ungenügend, um ein abschließendes Urteil zu begründen.

Als weibliches Gegenstück zu Janus muß hier aber jedenfalls die Mater Matuta genannt werden, eine Göttin des Frühlichts, die zum ältesten Kreise römischer Götter gehört und in ganz

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth. 3. Aufl., S. 264; 1. Aufl., S. 236.

Mittelitalien verehrt wurde. Sie ist „entsprechend der Auffassung des Janus als Consevius und auf Grund einer leicht verständlichen Begriffsübertragung zur Geburtsgöttin geworden“. Den Römern war ja „die Parallelisierung der Geburt des Menschen mit der Geburt des Lichtes aus der Finsternis durchaus geläufig“ (Wissowa a. a. O., S. 97). Merkwürdige altertümliche Bräuche waren mit dem Kultus dieser Göttin verbunden (Preller a. a. O. 3. Aufl. S. 323).

Ist Mater Matuta unzweifelhaft eine altitalische Göttin des Morgenlichts, deren Kult auf festen alten Wurzeln ruht, so spielt Aurora, die nah verwandte Morgenröte, im Gottesdienste der Römer gar keine Rolle. Sie erscheint nur als Personifikation der holden Naturerscheinung und führt bei den Dichtern ein poetisches Dasein, das großenteils auf dem griechischen Vorbild der Eos beruht. Ältere römische Gedichte nennen sie wohl die Tochter des Sonnengottes und auf einem Denar der gens Plautia tritt sie nach griechischer Weise als Führerin der Sonnenrosse auf (Preller a. a. O. 3. Aufl. S. 32). Als alte weibliche Gottheit des aufgehenden Sonnenlichtes kann in Italien aber nur Mater Matuta gelten, resp. wohl auch eine ergänzende Parallelgestalt zu dieser Göttin, nämlich die altrömische Pales, die auch Pales Matuta genannt wird, — eine Hirtengöttin, welcher zu Ehren am 21. April die sog. Palilien gefeiert wurden. Die Feuer, die man bei diesem Fest entzündete, das Springen über dieselben, das Treiben des Viehs durch dieselben u. a. m. haben schon manchen Forscher an die Osterfeuer, resp. Frühlingsfeuer anderer arischer Völker erinnert. Die Bezeichnung der Göttin als Pales Matuta gemahnt auffallend an Mater Matuta und erweckt das Bild einer Göttin der Morgenfrühe. Eine solche, resp. eine Göttin des aufsteigenden Sonnenlichtes könnte Pales ganz gut ursprünglich gewesen und dann zur Hirten- und Herdengottheit geworden sein, wie der Sonnengott Uhsing bei den Letten Pferdegott wurde und der altindische Sonnengott Pûshan zum Schützer und Schirmer der Herden [1]. Wir hätten in

[1] Der Name Pales kommt gewiß von der alten Wurzel pâ „behüten, bewachen“, — hängt mit sanskritischem pâla (Wächter, Hüter, Hirt) zu-

ihr die sonst in Italien fehlende Gottheit der aufsteigenden Sonne im Frühlingsanfang gefunden, denn Mater Matuta ist ganz allgemein Göttin des Frühlichtes, dann Geburtsgöttin. Übrigens wird auch ein entsprechender männlicher Gott Pales genannt, der durch sein Geschlecht noch genauer zu Uhsing und Pûshan stimmen würde, als die weibliche Pales, bei der wir auch noch an das Bild der indischen Ushas mit ihrer Kuhherde, ihrem Kuhstall usw. erinnern wollen.

Unter den Kaisern erlebte der Sonnenkultus in Rom und Italien eine neue große Zeit. Es erschienen hier fremdländische orientalische Sonnendienste, wie der des Sol Elagabal u. a. m., die von den Kaisern zum Teil eifrig gefördert wurden. Wir übergehen dieselben, da sie nicht altrömisch sind und daher für die Vergleichung nicht in Betracht kommen. Bemerkenswert erscheint vielleicht eine Nachricht vom Kaiser Aurelian, der dem Sonnenkultus leidenschaftlich ergeben war. Er stammte aus der Gegend von Belgrad, wo seine Mutter Priesterin des Sonnengottes gewesen sein soll. Das deutet auf arischen Sonnendienst in einer Gegend, von der wir sonst nur wenig alte religionsgeschichtliche Kunde haben [1].

DIE KELTEN.

Über die Sonnenverehrung bei den Kelten wissen wir leider wenig Bestimmtes zu sagen. Ein keltischer Sonnengott scheint der am Rhein und in den Vogesen inschriftlich bezeugte Apollo Grannus gewesen zu sein. In Irland predigte St. Patrick gegen die Sonnenverehrer, die alle in die Hölle kommen würden (Trip. Life S. 374); und Cormacs Glossary gibt an (s. v. Indelba), daß die Irländer auf ihren Altären Bilder der Sonne aufstellten.

sammen, enthält also schon die spätere Qualifikation dieser Gottheit, von welcher wir im übrigen leider nur sehr wenig wissen. Vgl. Preller, Röm. Myth. 2. Aufl., Bd. I, S. 415.

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth. 1. Aufl., S. 754 ff.; 3. Aufl. II, S. 408.

DIE GERMANEN.

Das älteste Zeugnis über Sonnenverehrung bei den Germanen findet sich bei Caesar[1], es ist aber ganz allgemein gehalten. Sonne, Feuer und Mond werden als Gegenstände des Kultus genannt, ohne näheres Eingehen auf bestimmte Göttergestalten. Die Bezeichnung der Sonne ist bei den Germanen verschiedengeschlechtig und erscheint z. B. bei den Goten, wie wir schon sahen, in allen drei Geschlechtern[2], — ebenso wie bei den vedischen Indern. Im Mittelhochdeutschen schwankt das Wort sunne noch auffallend zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht[3], während das neuhochdeutsche Wort Sonne schon lange durchaus weiblich ist.

Als göttliche Person scheint die Sonne bei den Germanen schon im Altertum ganz vorwiegend weiblich gefaßt worden zu sein; der Mond dagegen männlich. Bei den Skandinaviern begegnen wir der allerdings nicht sehr stark hervortretenden Göttin Sôl, der weiblich gedachten Sonne. Von ihr heißt es (Grimnesmâl 37), daß zwei männliche Rosse ihren Wagen ziehen, Frühwach und Allwissend genannt (Ârvakr und Alsvidhr). Sie wird also auch als Wagenfahrerin gedacht. Es folgt ihr auf ihrer Bahn ein Wolf, Skoll genannt; ein anderer, Hati, läuft ihr voraus. Sie wird in einem späteren Liede die Braut des Himmels genannt (brûdhr himens), — eine Bezeichnung, welche wir späterhin noch als sehr bedeutsam erkennen werden. Auch heißt sie Schwester oder auch Gefährte des Mondes (sinni Mâna). Sôl und Mâni sind beide Kinder des mythischen Mundilföri. Solch geschwisterliches Ver-

[1] Caesar, de bello Gall. VI, 21 deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. — Im 7. Jahrh. predigt der heilige Eligius unter den Franken: nullus dominos solem aut lunam vocet neque per eos juret (vgl. Golther, Handbuch der germ. Mythologie, S. 487). Die Neigung, Sonne und Mond zu verehren und bei ihnen zu schwören, muß also doch im Frankenstamme damals noch recht fest gesessen haben.

[2] Masc. sunna, fem. sunnô, neutr. sauil.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., Bd. II, S. 588.

hältnis von Sonne und Mond begegnet uns z. B. auch bei den Serben [1].

Auf deutschem Boden erscheint eine Göttin Sunnâ, offenbar die weiblich gedachte Sonne, im Merseburger Zauberspruch. Als „Frau Sonne“ lebt sie bei den Deutschen bis in die Gegenwart fort, wenn auch nur noch als poetische Figur [2].

Es ist uns aber noch eine andere wichtige Sonnengottheit der Germanen überliefert, — die aufgehende Sonne, weiblich gedacht, und zwar speziell die aufsteigende Sonne bei Frühlingsanfang, der ursprünglich wohl den Jahresanfang bildete. Ihr altgermanischer Name dürfte nach Kluge und Mogk Austrô gelautet haben. Die Angelsachsen verehrten dieselbe nach dem wichtigen Zeugnis des bekannten Kirchenlehrers und Historikers Beda († 738) unter dem Namen Eostre, benannten nach ihr den April Eosturmonath und feierten in diesem Monat Feste zu Ehren dieser Göttin. Nach ihr nannten sie später auch das Osterfest. Da nun auch die Deutschen ganz entsprechend den April Ostermonat (alt ôstarmânoth) und das christliche Fest Ostern (alt ôstarâ) nennen, also mit Namen, die den angelsächsischen nächstverwandt sind, hat schon Jakob Grimm mit Recht auf eine altdeutsche Göttin geschlossen, welche der angelsächsischen Eostre genau entsprechen würde und deren Namen etwa Ostara gelautet haben dürfte [3]. Man hat Bedas Zeugnis und Grimms Vermutung zu bezweifeln gesucht, aber das erstere verdient in seiner ruhigen Bestimmtheit durchaus Glauben und Grimms Vermutung ist eine wohlbegründete. Das wird auch von F. Kluge in seinem „Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache“ (s. u. Ostern) und von E. Mogk in seiner „Germanischen Mythologie“ (2. Aufl. S. 145) anerkannt. Die Vergleichung bestätigt diese Annahme durchaus. Die alt-

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., Bd. II, S. 586. 587.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 587. 588.

[3] Grimm sagt von derselben in seiner Deutschen Mythologie 4. Aufl., S. 241: „Ostara, Eástre mag also Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes gewesen sein, eine freudige, heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte.“

germanische Göttin Ostara-Eostre ist augenscheinlich in Name und Wesen mit der indischen Ushas verwandt, der Göttin der Morgenröte, des aufsteigenden Sonnenlichtes, die gerade beim Jahresanfang gefeiert wurde und nur in dieser Zeit im Kultus hervortritt. Es war hier wie da die am Frühlingsanfang neu aufgehende Sonne, resp. die erste Morgenröte des neuen Frühlings und damit des neuen Jahres.

Ein bedeutsamer Zug macht diese Ansicht noch sicherer. In England wie in Deutschland hat sich bis in die neuere Zeit hinein der Glaube erhalten, daß die Sonne am Ostermorgen tanze und springe, und das Volk wandert noch jetzt an vielen Orten frühmorgens hinaus, um dies Schauspiel zu sehen. Diese merkwürdige Vorstellung, die in mancherlei Varianten bei verschiedenen arischen Völkern wiederkehrt, stimmt speziell auch zu der indischen Vorstellung vom Tanze der Ushas, von Ushas als einer Tänzerin [1], und so vergleicht sich Ostara-Eostre, die ja eben jene zu Ostern aufgehende, tanzende und springende Sonne bedeutet, noch unmittelbarer und spezieller mit der indischen Göttin.

Daß die Sonne auch bei den Germanen als Auge des Himmelsgottes aufgefaßt wurde, haben wir schon früher gesehen. Sie ist das eine Auge des Odhin, des Himmelsherrn der Skandinavier. Das andere, das er dem Mimir zum Pfande gegeben hat und nimmer wieder erhält, ist das Spiegelbild der Sonne im Wasser [2].

Die Sonne wird aber auch als Rad gedacht, wie im Veda. Die Edda nennt sie ausdrücklich fagrahvel „das schöne, lichte Rad" und auch in der mittelhochdeutschen Poesie ist vom Sonnenrad die Rede [3]. Hochinteressant ist eine bildliche Darstellung dieses

[1] Vgl. darüber meinen Aufsatz „Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder", in den Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII (der dritten Folge, Bd. II); namentlich gegen Ende desselben. — Auch in Frankreich findet sich der Glaube, daß die Sonne tanze, und zwar am Morgen des Johannistages. Vgl. J. Grimm, D. Myth. 4. Aufl., Bd. III, S. 485 (Aberglaube in Frankreich, Nr. 9): „le 24 juin, jour de Saint Jean, quelques personnes vont aussi sur une montagne élevée, et y attendent le lever du soleil, pour le voir danser".

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., II, S. 585 u. 586.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., II, S. 585.

altgermanischen Sonnenrades, welche i. J. 1902 in einem Moor in Dänemark gefunden wurde und jetzt einen besonderen Schmuck des Nationalmuseums in Kopenhagen bildet (vgl. Dänische Sammlung, Vorgeschichtliche Zeit Nr. 140, mit Abbildung). Es ist ein Unikum, von dänischer Arbeit, und stellt die Sonne in der Form einer goldbelegten Bronzescheibe dar, die von einem Pferde gezogen wird, beides auf einem sechsrädrigen Wagengestell angebracht. Am Halse des Pferdes befindet sich eine kleine Öse, der eine an der Vorderkante der Sonnenscheibe befindliche Öse entspricht. Diese beiden Ösen waren aller Wahrscheinlichkeit nach durch ein Band verbunden. Es ist ein Götterbild und man dachte sich damals offenbar die Sonnenscheibe selbst als Gottheit. Die zugrunde liegende Vorstellung entspricht offenbar ganz derjenigen des Rigveda, wo der Etaça, der Renner, das Sonnenrad über den Himmel hinzieht. Hier sehen wir gleichfalls beide, Rad und Renner, leibhaftig vor uns und können kaum daran zweifeln, daß dies eine altarische Vorstellung ist. — Ebenso ist auch die Auffassung der Sonne als A p f e l der germanischen Mythologie nicht fremd. Es darf durchaus für wahrscheinlich gelten, daß die wunderbaren, viel begehrten Äpfel der Idun ursprünglich ebenso wie die Äpfel der Hesperiden als Sonnenäpfel zu fassen sind. Ebenso glaube ich, daß es sich um nichts anderes handeln kann, wenn Skirner, der Diener des alten Himmelsgottes Freyr, bei der Werbung um Gerdhr im Namen seines Herrn der schönen Riesentochter e l f g a n z g o l d e n e Ä p f e l zum Geschenk anbietet [1]. Über die Vermehrung des ursprünglich selbstverständlich nur in der Einzahl existierenden Apfels haben wir bereits früher gesprochen. Sie kann uns keinen Anstoß erregen. — Auch in einem schwedischen Rätsel, das Mannhardt anführt, erscheint die Sonne als Apfel; desgleichen begegnen wir in deutschen wie skandinavischen Liedern, Kinderreimen u. dgl. einem goldenen Apfel, der nur als die Sonne gefaßt werden kann, resp. auch einem Plural von Goldäpfeln [2].

[1] Skirnesmâl 19.

[2] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 104. 209 ff.

Endlich sahen wir bereits, daß auch den Germanen eine theriomorphische Vorstellung der Sonne nicht abgeht. Gullinbursti, — der goldborstige Eber des alten Himmelsgottes Freyr, ist ja wohl auf die Sonne zu beziehen.

DIE SLAVEN.

So ungenügend wir auch über die alte Religion und Mythologie der Slaven unterrichtet sind, so können wir doch mit Sicherheit behaupten, daß auch bei ihnen die Verehrung der Sonne in verschiedenen Gestalten durchaus zu Hause gewesen ist. Das lehrt uns schon eine Reihe von Zeugnissen der slavischen Chroniken und Kirchenväter, wo wiederholentlich von der Sonnen- und Mondverehrung der alten Slaven geredet wird [1]. Noch im 15. Jahrhundert wird in einer kroatischen Belehrung für Beichtväter warnend bemerkt: „Wenn jemand sich vor der Sonne oder dem Mond oder einem anderen Geschöpfe verbeugt und Gebete spricht: wer das tut, begeht eine Todsünde [2].“ Die Hypatejewsche Chronik berichtet von dem König Sonne (солнце царь), der ein Sohn des Svarog sei und auch Dažbog, d. h. Gebegott oder Spendegott, genannt werde. Svarog ist nach Kreks Ausführungen der Himmel oder der Himmelsgott und die Sonne wäre demnach als Sohn des Himmels bezeichnet. Genau dasselbe besagt der ebenfalls dem Sonnengotte beigegebene Name Svarožič, d. h. eben Sohn des Svarog [3]. Dažbog, der Gebegott oder Spendegott, wäre auch nur ein Name des Sonnengottes als des mild und gütig spendenden [4].

[1] Vgl. Faminzyn a. a. O., S. 31.

[2]) Ako li bi se klańal slncu ali mêsecu ali inomu stvoreniju i činil molitvu, ki to čini, sagrêša samrtno. Kroatische Handschrift in glagolitischer Schrift, Belehrung für Beichtväter (Nauk za ispovednike), geschr. 1452 von Pop Michael, des Anton Burič Sohn, in Poljane im kroatischen Küstenland. Herausg. vom Domherrn Tkalčić, Starine der südslavischen Akademie Bd. 25 (1892), S. 2 = Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium, Bd. 6 (1898), S. 196. — Ich verdanke diese Notiz der Güte des Herrn Prof. Dr. Josef Konstantin Jireček in Wien, meines verehrten Kollegen.

[3] Vgl. Krek a. a. O., S. 395. 587.

[4] Vgl. auch Krek a. a. O., S. 391.

In seiner Eigenschaft als Spender des Wohlstands, des Reichtums, als der Gedeihen und Fruchtbarkeit schaffende Gott erinnert er uns an den indischen Sonnengott Pûshan[1]. Nach Krek wäre auch der mehrfach erwähnte Chors ein Sonnengott, resp. nur ein anderer Name, eine andere Hypostase dieses Gottes. Leider wissen wir nur fast nichts Näheres über ihn, wie auch über einige andere Götter, die nach der Annahme einiger Forscher ursprüngliche Sonnengötter sein sollen[2].

Bemerkenswert erscheint das Folgende. Die appellative Bezeichnung der Sonne (solnze u. dgl.) ist bei den Slaven neutralen Geschlechts. Das hindert aber nicht die Auffassung der Sonne mit diesem Namen als eines männlichen Gottes, eines himmlischen Königs. Wir haben den König Sonne, Zar Solnze, bereits erwähnt, — der sich in dieser Beziehung dem persischen Hvar vergleicht, der neutral bezeichneten Sonne, die nichtsdestoweniger als ein stolzer Wagenfahrer gedacht wird. Neben dem König Sonne der Südslaven haben wir aber auch ein „Mütterchen rote Sonne“ (Matuschka krassnoje solnze) bei den Ostslaven, — dasselbe neutrale Appellativ solnze, nur durch das vorgesetzte „Mütterchen“ zu einem weiblichen Wesen gestempelt. Ebenso weiblich erscheint die Sonne im russischen Volksglauben, wenn sie am Johannistag als die Verlobte des Mondes diesem entgegenfährt (vgl. weiter unten). Man sieht also auch bei den Slaven

[1] Dem Pûshan würde sich aus einem anderen Grunde auch Weles, Wolos, vergleichen, wenn derselbe wirklich, wie Krek und andere annehmen, ein alter Sonnengott wäre. Ist doch Wolos der Beschirmer und Schützer des Viehs, der die Heerden gedeihen läßt, gerade so wie Pûshan. Indessen haben wir es in Band I für nicht unmöglich befunden, daß Wolos als eine Hypostase des Himmelsgottes angesehen werden könnte.

[2] Bei den Polaben erscheint der Sonnengott als Triglaw, der dreiköpfige (vgl. Krek a. a. O., S. 395). Faminzyn sieht (a. a. O., S. 166 ff.) eine ganze Reihe slavischer Götter für ursprüngliche Sonnengötter an: Bei den Südslaven Бѣлинъ, Бронтонъ, Парь-солнце, Божичъ; bei den Westslaven Ясонь, Сварожичъ, Радегастъ, Руiевитъ, Поревитъ, Яровитъ, Припекало, Геннилъ; bei den Ostslaven Хорсъ, Дажьбогъ, Ярило, Гуръ, Авсень, Ладъ, Купало, Матушка красное солнце, Царица вода = солнцева сестра.

ein Schwanken in bezug auf das Geschlecht der göttlich gedachten Sonne, die hier als König Sonne, dort als Mütterchen Sonne, männlich oder weiblich gedacht wird, obwohl das dabei verwendete Wort weder männlich noch weiblich, sondern sächlichen Geschlechtes ist. In der Regel freilich scheint die vergöttlichte Sonne bei den Slaven männlich vorgestellt zu sein, wie die ganze Reihe ihrer männlichen Sonnengötter beweist. Ein männlicher Gott der im Frühling neu aufsteigenden Sonne ist der russische Usenj, Owsenj, Awsenj, der uns für die Gouvernements Wladimir, Simbirsk, Nishni-Nowgorod, Saratow bezeugt ist und offenbar mit dem später zu besprechenden lettischen Gotte Uhsing ursprünglich identisch ist [1]. Er wird wohl auch als göttlicher Repräsentant des 1. März gefaßt, als des ersten Frühlingstages, mit welchem ursprünglich das Jahr seinen Anfang nahm. Kein Zweifel, daß der Name dieses Gottes der Frühlingssonne oder des Jahresanfangs im Frühling von der bekannten Wurzel vas, ush „aufleuchten" abzuleiten ist.

Beachtenswert sind einige schon früher erwähnte Weihnachtsbräuche und Lieder der Südslaven, aus denen hervorzugehen scheint, daß auch diese Stämme um die Zeit der Wintersonnenwende den neu sich verjüngenden Sonnengott feierten. Er erscheint bei den Serben unter dem nur scheinbar christlichen Namen Božič, d. h. Gottessohn. Am Weihnachtstage singen die Jünglinge von Haus zu Haus ein Lied, in welchem gewünscht wird, daß die Kühe viel Milch geben möchten, um den Božič darin baden zu können; während in zwei anderen serbischen

---

[1] Vgl. darüber R. Auning in s. Aufsatz „Beiträge zum Uhsing-Mythus", Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück (Mitau 1905) S. 4—8. — In russischer Schreibung lauten die Namen dieses Gottes Усень, Овсень, Авсень. In Wladimir Dahls Lexikon (Толковой Словарь) ist Авсень, Овсень als Bezeichnung des ersten Frühlingstages angegeben, des 1. März, mit welchem früher das Jahr begann. Ebenso in Pawlowskys Wörterbuch. Dahl gibt außerdem an: Усенькать — поздравлять съ кануномъ новаго года, въ Васильевъ вечеръ. — Vgl. auch Afanassjew, Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу Bd. III, S. 748. Er bringt ganz richtig den Namen Овсень, Авсень, Усень mit Wurzel ush und dem Namen Ostara zusammen.

Liedern von dem alten Badnjak und dem jungen Božič die Rede ist. Badnjak bezeichnet hier, wie Krek wahrscheinlich macht (a. a. O., S. 586), den Gott Perun, d. i. den donnernden Himmelsgott; und der Bog oder Gott, als dessen Sohn der Božič erscheint, ist ebenfalls kein anderer als der Himmelsgott. Die Sonne wird als dessen Kind gedacht, wie auch sonst noch in slavischen Liedern und Sagen [1]. Man ruft den Božič an und singt, daß er leuchtet über alle Welt, und es darf in der Tat für wahrscheinlich gelten, daß mit dem Božič dieser serbischen Lieder ursprünglich nicht Christus, der Gottessohn, sondern die neugeborene Sonne gemeint war [2].

Die Vorstellung von dem Fahren der Sonne auf einem Wagen, resp. von den Sonnenrossen, ist auch bei slavischen Völkern so verbreitet und zum Teil in so eigenartiger Form, daß wir sie wohl für eine alte, nicht aus den Einflüssen moderner Bildung abzuleitende halten dürfen. So reden die Serben von dem goldenen Wagen und den weißen Pferden der Sonne. Die Chorutanier (d. i. die Kärntner) sehen die Sonne als einen jugendlichen Krieger an, der auf einem von zwei weißen Rossen gezogenen und mit zwei weißen Segeln geschmückten Wagen dahinfährt; die Segel bringen Wind und Regen hervor [3]. In einer polnischen Erzählung fährt die Sonne auf einem zweirädrigen Wagen, von zwölf goldgrauen Pferden gezogen. Nach einer slowenischen Vorstellung wohnt die Sonne in einem goldenen

---

[1] So haben wir z. B. ein serbisches Lied, wo ein Mädchen trotzig prahlt, es sei schöner als die Sonne, als ihr Bruder, der Mond, und ihre Schwester, der Stern (swesde); da tröstet Gott die Sonne (sunce) und nennt sie sein liebes Kind (cedo). Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 93 nach Vuk 1, 416; Talvj, Volkslieder der Serben, 2. Aufl., II, 405.

[2] In einem serbischen Liede wird der Božič geradezu dem Svarožič gleichgesetzt, d. h. dem Himmelssohn, der Sonne: Moj Božič moj, Svarožič moj, d. i. mein B., mein Svarožič. Indessen ist nach Krek (a. a. O., S. 587 Anm.) die Echtheit des Liedes sehr zweifelhaft.

[3] Afanasieff, Poetische Naturanschauungen der Russen, I, 605 (zitiert nach Mannhardt a. a. O., S. 95). Die Segel dieses merkwürdigen Wagens erinnern uns an die Vorstellung von dem Sonnenboot, den Schiffen, in welchen der indische Sonnengott Pûshan fährt, u. dgl. m.

Schloß und fährt am Johannistage aus, mit drei Rossen, einem silbernen, einem goldenen, einem diamantenen. Ganz ähnlich fährt nach russischem Volksglauben die Sonne am Johannistag, von einem silbernen, einem goldenen und einem diamantenen Rosse gezogen, aus ihrer Kammer heraus, ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen [1].

Aber auch die Vorstellung von dem Hüpfen, Springen oder Tanzen der Sonne, zu gewissen Zeiten des Jahres, findet sich bei den slavischen Völkern sicher bezeugt. Es handelt sich bei den mir vorliegenden Zeugnissen durchweg um die Sommersonnenwende, resp. das Johannisfest. Wenn die Sonne am Johannistage nach russischem Volksglauben ihrem Verlobten, dem Monde, entgegenfährt, dann tanzt sie auf ihrem Wege und sprüht Feuerstrahlen (Mannhardt a. a. O., S. 95). Die Großrussen im Tulaschen Gouvernement erwarten am Peterstage den Aufgang der Sonne im Freien, unter Spiel und Gesang, bei brennenden Feuern. Sie glauben dabei wahrnehmen zu können, wie die Sonne am Himmel hüpft oder tanzt [2], resp. sich aufwärts und abwärts bewegt, bald sich zeigt, bald sich wieder versteckt, unter mannigfaltigen Lichterscheinungen. Auch in Schlesien glauben die dort lebenden Slaven, die sog. Wasserpolaken, daß die Sonne am Johannistage beim Aufgehen hüpfe oder tanze. Die Mädchen backen zu diesem Tage runde Kuchen, „Sönnchen" genannt, umtanzen dieselben in der Morgenfrühe auf freiem Felde und rufen dazu: „Tanze, Sonne, tanze, da sind deine Sönnchen." — Ähnlich wird im tschechischen Volksliede die Sonne angesungen: „Tanze,

[1] Vgl. für alle diese Notizen Mannhardt a. a. O., S. 95.

[2] Vgl. meine Abhandlung „Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder", Bd. XXXII der Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien. Das in dem dort besprochenen Sacharowschen Berichte dabei gebrauchte russische Verbum igratj wird meist durch „spielen" übersetzt, welche Bedeutung es jetzt auch tatsächlich hat. Doch ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, wie Herr Hofrat Jagič mich belehrt, gerade vielmehr „hüpfen, springen, tanzen" und so haben wir hier offenbar den russischen Bericht zu übersetzen. Daß es sich um eine Aufwärts- und Abwärtsbewegung der Sonne handelt, geht aus den weiteren Worten des Textes deutlich genug hervor.

Sonnchen, tanze! Hinauf, hinunter, verstecke dich! Tanze, Sonnchen!“ Auch bei den Balkanslaven zieht das Volk an einem gewissen Tage des Jahres hinaus ins Freie, um den vor Sonnenaufgang stattfindenden Sonnentanz zu sehen[1]. Kein Zweifel, daß hier dieselbe Vorstellung waltet, die wir bei Indern, Griechen und Germanen bereits kennen gelernt haben und ähnlich gleich bei den Litauern wiederfinden werden[2].

Die nahverwandte Vorstellung von dem Sichschaukeln der Sonne (resp. der Sonne als einer Schaukel), findet sich ebenfalls bei slavischen Völkern, und zwar speziell im Balkan, in Bulgarien und Mazedonien nachgewiesen. Alte Lieder bringen die Schaukel in sehr nahe Beziehung zur Sonne. Die männlich gedachte Sonne läßt sich am Ostertage an einer unsichtbaren oder in Wolken verhüllten Schaukel bis nahe zur Erde hinab und zieht die sich schaukelnde Grosdanka, die sie sich als Braut ausgesucht hat, samt ihrer Schaukel von der Erde in den Himmel hinauf, um sich mit ihr zu verheiraten. Die Sonne selbst scheint die Schaukel und die schaukelnde Bewegung zu lieben. Mit der insbesondere am Ostertage oder am Georgentage sich schaukelnden Sonne steht es offenbar im Zusammenhang, daß auch den Menschen an bestimmten Tagen im Jahre das Schaukeln vorgeschrieben wird und daß insbesondere zu Ostern groß und klein, jung und alt, arm und reich, ledig und verheiratet, Männer und Weiber die Schaukel besteigen[3]. Über das Rituelle, Kultische dieser Sitte wollen wir später sprechen. Hier bemerken wir nur, daß bei den Slaven das Schaukeln der Sonne namentlich zu Ostern oder am Georgentage geglaubt zu werden scheint, das Hüpfen und Tanzen derselben dagegen um Johannis herum.

[1] Vgl. Dr. Heins Diskussionsbemerkung in den Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 128].

[2] Das Nähere s. in meinem oben angeführten Aufsatz „Lihgo“ (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII).

[3] Vgl. Dr. W. Heins Diskussionsbemerkungen, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 127]; unter Verweis auf K. L. Lübeck, Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker, in der Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Berlin 1899, IX, S. 61—63. S. auch weiter unten.

Die Vorstellung von den goldenen Sonnenäpfeln fehlt auch den Slaven nicht. Wir begegnen ihr z. B. in dem, gewiß von moderner Kultur nicht beeinflußten montenegrinischen Gedicht von dem Pascha, der um die schöne Sonnenschwester zu werben sich erkühnt und samt seinem Gefolge kläglich dabei umkommt. Mit den drei goldenen Äpfeln, die die Jungfrau zum Himmel emporwirft und fangen heißt, vernichtet sie den verwegenen Freier mit all den Seinen[1].

Daß der Widder mit goldenen Hörnern in mährischen Sonnenliedern nichts anderes ist als der Sonnenwidder mit goldenem Fell in der Argonautensage, ist schon früher bemerkt worden. Statt des goldenen Felles als Symbol des Sonnenlichtes, resp. der Abendröte, erscheint, wie wir gleich sehen werden, bei den Litauern und Letten ein rotes Kleid, Rock oder Tuch, — und dies Bild ist wohl auch bei den Slaven lebendig gewesen, wie ein weiter unten anzuführendes russisches Rätsel zeigt.

LITAUER UND LETTEN.

Daß die Litauer einst die Sonne verehrten, erfahren wir durch manche ältere Zeugnisse[2], vor allem aber sind wir über die litauisch-lettischen, noch bis in die neuere Zeit fortlebenden mythischen Vorstellungen von der Sonne aufs beste berichtet durch Mannhardts klassische Abhandlung über „die lettischen Sonnenmythen" im siebenten Bande der Zeitschrift für Ethnologie. Sie wird, wie wir sehen werden, in wertvoller Weise durch eine Arbeit Pastor Aunings über den lettischen Gott Uhsing ergänzt, der als ein unzweifelhafter alter Sonnengott gelten darf.

Mannhardt stützt sich in seinen Darlegungen auf eine größere Anzahl lettische und litauische Volkslieder, die in sehr naiver und origineller Weise von der Sonne und anderen himmlischen Erscheinungen reden und augenscheinlich eine ganze Summe alt-

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 212.

[2] Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, Zeitschr. f. Ethnologie Bd. VII, S. 291; Usener (Solmsen), Götternamen, S. 101.

ererbter, heidnischer, auf diesem Gebiete sich bewegender mythischer Vorstellungen darbieten. Man hat durchaus den Eindruck, daß hier uralte, überaus primitive Elemente der Mythologie vorliegen, wie sie ganz wohl bei Volksstämmen erhalten werden konnten, welche bis in die Gegenwart eine höhere literarische Entwicklung überhaupt nicht erlebt haben. Ja, wir werden kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die in den lettischen Sonnenliedern vorliegenden mythischen Anschauungen der Hauptsache nach einen altertümlicheren Charakter tragen als sogar die der vedischen Hymnen, welche doch immerhin als Produkt einer schon recht bedeutend literarisch entwickelten Periode bezeichnet werden müssen. Die priesterlichen Sänger des Rigveda, die von Sûrya, Savitar, Pûshan und Vishṇu erzählen, stehen kulturell ohne Zweifel ungleich höher als die Sänger der lettischen Sonnenlieder. Sie gehören — nach dem Maßstabe der Kulturentwicklung gemessen — einer späteren Periode an als die bäuerlichen Letten einer noch nicht fernen Vergangenheit, — und nur dies, nicht aber das Jahrhundert oder selbst das Jahrtausend der Entstehung oder Sammlung der betreffenden Lieder kann in Betracht kommen, wenn es sich um das Primitive, die Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit einer Vorstellung handelt. Wir sehen hier wieder den Gedanken von W. Schwartz sich bewähren, daß die Bauern der Gegenwart noch vielfach primitivere mythologische Anschauungen bewahrt haben, als die Gesänge Homers und die Lieder des Veda uns bieten.

Die Sonne dieser litauisch-lettischen Lieder, deren primitive Poesie etwas sehr Anmutendes hat, ist weiblichen Geschlechts, eine Frau Sonne, ähnlich wie die germanischen Völker sie kennen. Ihr Name ist lettisch Saule, litauisch Saule, Saulyte. Sie wird „Gottes Tochter" genannt (litauisch dẽwo dukte, dẽwo dukryte), — es ist aber in dem Gott oder Gottchen dieser Lieder, wie wir schon früher gesehen haben, nicht der christlich-jüdische Jehova, sondern vielmehr der altarische Himmelsgott zu erkennen. Ähnlich heißt bei den Slaven die Sonne Gottes Kind, Gottes Sohn oder des Himmels Sohn; ähnlich bei den Indern Ushas die Tochter des Himmels, resp. des Dyâus. Ihrerseits hat diese Sonne der

Letten und Litauer auch wieder eine Tochter, die in dem später zu behandelnden himmlischen Hochzeitsmythus die Rolle der Braut spielt, — ähnlich wie auch die indische Sonne, resp. der indische Sonnengott (Sûrya, Savitar, Svar) die Sûryâ zur Tochter hat, die himmlische Braut bei den Indern.

Sehr geläufig ist den lettischen Liedern die Vorstellung von der mit ein Paar Rossen zum Himmelstor hinaus, den Himmelsberg hinan fahrenden Sonne. So heißt es z. B. in einem Liede (bei Mannhardt Nr. 18):

> Sonne mit zwei goldnen Rossen
> Fährt den Kieselberg hinan,
> Nimmer müde, nimmer schwitzend,
> Ruhen nicht sie auf dem Weg.

Der Kieselberg ist natürlich der Himmelsberg. Die nimmermüden Rosse erinnern an das Epitheton (*ἀκάμας*), das bei Homer dem Helios beigegeben wird.

Ein anderes Lied lautet (bei Mannhardt Nr. 19):

> Welch ein stolzer Hof erglänzet
> Hinterm Berge dort im Tale?
> Führen hin drei hohe Tore,
> Alle drei von Silber strahlend!
> Zu dem einen fährt Gott selbst ein,
> Durch das andre lieb Maria,
> Durch das dritte fährt die Sonne
> Mit zwei stolzen, goldnen Rossen.

Die Jungfrau Maria darf uns hier natürlich nicht irremachen. Sie stammt aus der katholischen Zeit des Lettenlandes, und es ist sehr natürlich, daß auch einige christliche Elemente sich gelegentlich in diesen Liedern den altheidnischen beimischen, wie einigemal auch Johannes (der Täufer), als späterer Repräsentant der Sommersonnenwende, einmal auch Christus erscheint.

Hat die Sonne ihre Fahrt vollendet, so badet sie ihre Rosse im Meere. So heißt es (bei Mannhardt Lied 20):

> Die Sonne badete
> Ihre Rößlein im Meere,
> Selbst sitzt sie auf dem Berge,
> In der Hand die goldenen Zügel.

Ein hübsches Bild! Der Berg ist wohl wieder der Himmelsberg; die goldenen Zügel sind die Sonnenstrahlen [1].

Auch das Tanzen und Hüpfen der Sonne ist den Letten wohlbekannt. Eines der lettischen Sonnenlieder bei Mannhardt lautet:

Sonne, die tanzt auf
Silbernem Berge,
Hat an den Füßen
Silberne Schuhe.

Namentlich zu Johannis glauben die Letten, daß die Sonne hüpfe und springe oder sich tanzend drehe. Nach Bielenstein wird in Lennewarden die lettische Jugend aufgefordert, in der Johannisnacht nicht zu schlafen, damit sie am Morgen sehe, wie die Sonne hüpfe und springe, resp. sich im Tanze drehe (rôtajâs):

Junge Burschen, junge Mädchen,
Schlaft nicht in der Johannisnacht!
Dann werdet ihr morgens schaun,
Wie die Sonne hin und her hüpfet [2].

Diesem Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne geht aber das Schaukeln derselben ganz parallel. Der bis auf den heutigen Tag zur Johanniszeit unendlich oft gesungene Refrain der lettischen Sonnwendlieder „lîgo, lîgo" bedeutet nichts anderes als: „schaukle, schaukle", wie ich in meiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung nachgewiesen habe [3]. Statt „lîgo" singen aber die Letten in gewissen Gegenden resp. zu gewissen Zeiten auch „rôtô" oder „rûtô", d. h. „dreh dich, tanze, hüpfe, springe", resp. beliebig das eine oder das andere. Man sieht deutlich, daß das Sichdrehen, Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne als

---

[1] Die Sonnentochter (Saules meita) erscheint als Reiterin in dem folgenden Liede (bei Mannhardt Nr. 31):

Sonnentochter, holde Jungfrau,
Reitest wohl auf kleinem Rößlein?
Jeden Morgen ist das grüne
Röckchen dir von Tau gefeuchtet.

[2] Vgl. A. Bielenstein, Johannisfest der Letten. Baltische Monatsschrift, XXIII, 16 (1874); auch meinen Aufsatz über „Lihgo".

[3] Lihgo, Refrain d. lettischen Sonnwendlieder, Bd. XXXII d. Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien (1902).

ihrem Schaukeln gleichbedeutend, gleichwertig behandelt wird. Man denkt sich, daß die Sonne zu Johannis, auf dem Höhepunkt ihrer Bahn angelangt, sich tanzend drehe, hüpfe, springe oder schaukle, — wohl vor Freude, wie die Deutschen von der hüpfenden, springenden Sonne zu Ostern sagen. Daß die Vorstellung aber auch bei den Letten früher zu Ostern, d. h. zu Frühlingsanfang, ebenfalls in Geltung war, scheint daraus hervorzugehen, daß die Schaukelsitte bei den Letten, ebenso wie bei den Balkanslaven, gerade zu Ostern ihren Platz hatte. Beide Zeiten dürfen ja auch als Freudenzeiten der Sonne betrachtet werden. Wir kommen darauf später noch einmal zurück.

Die lettische Vorstellung vom Bootfahren der Sonne, — resp. von dem Boot, in welchem die Sonne nachts vom Niedergang bis zum Aufgang fährt, haben wir schon früher besprochen und mit dem Argonautenschiffe in Verbindung gebracht. Das Sonnenboot spielt auch sonst in einigen der lettischen Lieder eine Rolle. So heißt es einmal (Nr. 32): die Sonne weint bitter traurig, weil das goldene Boot ins Meer versunken ist; man tröstet sie aber, Gott werde schon ein neues bauen. In einem anderen Liede (Nr. 34) wartet die Sonne, offenbar untergehend, im Meere — man sieht nur noch das Krönchen, und man singt:

> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben.

Die untergehende Sonne soll in das Boot aufgenommen, im Boote gerettet werden. Über die Gottessöhne und die Rolle, welche sie hier spielen, werden wir später zu handeln haben.

Sehr hübsch und naiv finde ich das folgende Liedchen, das mir Frau Direktor Feldt mitteilt und in dem gewissermaßen das Wagenfahren und Bootfahren der Sonne gegenseitig ausgeglichen und gerecht verteilt wird, während der Sänger die Zumutung, die Sonne könne auch zu Fuß gehen, entrüstet abweist:

> Wer sagt, daß die Sonne zu Fuß laufe,
> Redet unwahr:
> Über die Haide (oder Nadelwald) im Wagen [1],
> Über das Meer im Boot!

[1] ratiņôs wörtlich „in den Rädern" = estnisch ratti. Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt vom 14./27. März 1902.

Das Sonnenboot oder Sonnenschiff haben wir schon bei den Indern kennen gelernt. Dort heißt es, daß Gott Varuna in demselben fahre oder sich in demselben schaukle. Ebenso begegnet es uns bei den Griechen. Heraklit und Hekatäos nennen die Sonne „kahnartig“ (σκαφοειδής). Namentlich aber ist mit dem einen lettischen Liede die auch in altgriechischen Sonnenmythen sich findende Vorstellung zu vergleichen, nach welcher Helios nachts schlafend im goldenen Boot von den Hesperiden bis zu den Äthiopen, vom Niedergang zum Aufgang, fährt. Sie ist uns durch Mimnermos erhalten. Herakles leiht vom Helios seinen goldenen Kahn, um über das Meer zu gelangen, nach den Herakleen[1].

Daß die Vorstellung der Sonne als goldener Apfel diesen lettischen Liedern geläufig ist, habe ich schon früher bemerkt und durch einige charakteristische Liederproben erhärtet. Ebenso erwähnte ich bereits, daß wir hier einer Vorstellung begegnen, die sich dem goldenen Widderfell der griechischen Sage vergleicht; d. i. der Vorstellung von dem Rock oder Tuch, resp. dem roten, durch Blut geröteten Rock, welchen die Sonne am Abend ablegt und aufhängt. Dafür einige Belege. Es heißt z. B. (Mannhardt Nr. 16):

> Warum glühn an jedem Abend
> Rot des Waldes grüne Spitzen?
> Sonne hängt ihr Seidenröckchen
> Jeden Abend aus zum Lüften.

Offenbar ist es die Erscheinung des Abendrots, welche zu dieser Vorstellung den Anlaß gibt.

In einigen Liedern wird erzählt, wie Gott Perkun den goldenen Eichbaum zerschmettert, von dessen Blute dann der Rock der Sonne sich rot färbt. Der goldene Eichbaum ist, wie Mannhardt zeigt, der Sonnenbaum, — eine Vorstellung, die uns auch sonst begegnet und die wir vielleicht auch in dem Eichbaum der Argonautensage wieder zu erkennen haben, an welchem das goldene Vlies aufgehängt ist. Das Blut ist offenbar das Abendrot. Die Sonne spricht (Mannhardt, Lied Nr. 75):

> Meinen braunen Rock bespritzet
> Hochaufspritzend Blut der Eiche.

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102. 103.

Oder es ist auch Maria an die Stelle der Sonne getreten und es heißt (Mannhardt Nr. 72):

> Es schmetterte Perkun hinausreitend,
> Er zerschmetterte den grünen Eichbaum.
> Es wird bespritzt der grüne Eichbaum,
> Bespritzt wird Marias wollene Decke
> Mit des Eichbaums Blute.

Für die Vorstellung von dem aufgehängten roten Rock (resp. der Decke) der Sonne zieht Mannhardt ganz passend ein russisches Rätsel zum Vergleiche heran: Vorm Wald, vorm Busch ein rotes Kleid! — die Auflösung ist Zorja, d. h. die Morgen- oder Abendröte (a. a. O., S. 216). Auch in deutschen Sonnenliedern, die namentlich viel mit dem sog. Sonnenkäfer, dem Gotteskühlein oder Marienkäfer, zu tun haben, spielt dieser rote Rock, das rote Kleid oder das goldene Kleid eine Rolle (S. 217 ff.). Auch hier ist mehrfach Maria für die Sonne eingetreten. Man darf endlich wohl auch an das krokosfarbige Gewand der Eos bei Homer erinnern.

Eine interessante Ergänzung zu der weiblichen Sonnengottheit Saule bildet der lettische Gott Uhsing, dessen originelle Gestalt uns Pastor Auning kennen gelehrt hat[1]. Auning erklärt ihn in allgemeiner Weise für einen Gott des Lichtes, allein es liegen eine ganze Reihe von Anzeichen vor, charakteristische Züge im Wesen des Gottes, welche in ihm, wie ich glaube, unzweifelhaft einen alten Sonnengott erkennen lassen, der sich aufs beste in die bunte Reihe der uns bereits bekannten altarischen Sonnengottheiten einfügt.

Schon sein Name spricht deutlich für diese Annahme[2], denn

---

[1] Vgl. R. Auning, Wer ist Uhßing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XVI, zweites Stück, S. 5—42. — Derselbe Forscher hat späterhin noch in einem zweiten inhaltreichen Aufsatz seine Ansicht von Uhsing als Sonnengott erfolgreich gegen die Einwendungen des Herrn Mag. Endselin verteidigt und umfassender begründet; vgl. Beiträge zum Uhsing-Mythus von Robert Auning, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück (Mitau 1905), S. 1—30.

[2] Neben Uhsing ist übrigens auch die Namensform Uhss für diesen Gott

unzweifelhaft richtig hat Auning denselben von der Wurzel vas, us abgeleitet, die „aufleuchten, brennen" bedeutet und so vielen arischen Namen der aufleuchtenden Sonne, der Morgenröte, wie auch verschiedener Sonnengötter und Sonnenheroen zugründe liegt.

Ein Gott der aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne war aller Wahrscheinlichkeit nach der lettische Uhsing, wie die indische Ushas, Eos, die germanische Ostara diese Naturerscheinung in weiblicher Form repräsentieren, der indische Vivasvant in männlicher. Darum heißt es von Uhsing in mehreren der von ihm redenden Liedern:

> Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall [1].

Die Beziehung zu den Pferden ist besonders charakteristisch für Uhsing. Schon Zeugnisse des 17. Jahrhunderts nennen den Uhsching oder Dewing Usching einen Deus equorum (vgl. Auning a. a. O., S. 33) und diese Seite von ihm tritt auch in den Liedern, die von ihm handeln, am stärksten hervor, — wie auch in dem eben angeführten Liede noch die Verse folgen:

> Geh, Uhsing, in den Pferdestall,
> Füttere die Rößlein, daß sie gut werden!

Uhsing gilt eben schon seit längerer Zeit insbesondere als ein Gott, der für die Pferde sorgt und sie gedeihen läßt, — ein Pferdegott. Er gilt aber auch selbst als Besitzer trefflicher Pferde und rühmt sich derselben. „Ushing hat prächtige Pferde", beginnt

---

bezeugt, desgl. kommt auch Uhsenits vor, d. h. „der liebe Uhsing". Vgl. R. Auning im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück, S. 3 (in s. Aufsatz Beiträge zum Uhsing-Mythus).

[1] Vgl. bei Auning a. a. O., Nr. 12 und Nr. 13:

> 12. Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Geh, Uhsing, in den Pferdestall,
> Füttere die Rößlein, daß sie gut werden!"
>
> 13. Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Komm, Uhsing, ins Haus,
> Um dich oben an den Tisch zu setzen!"

eins der Lieder; ein anderes: „Es tanzen im Stall des Uhsing, geäpfelte Rößlein“ u. dgl. m. Er selbst erscheint als Reiter:

> Uhsing ritt über den Hügel
> Mit einem Rößlein von Stein.
> Er brachte den Bäumen Blätter,
> Der Erde einen grünen Mantel.
> (Auning Nr. 39; dazu vgl. Nr. 40.)

Der Laudohnsche Uhsing-Markt ist ein Pferdemarkt und mancher Lette ruft noch heute beim Anblick eines schönen Pferdes: „O Uhsing! o Uhsing!“ (Auning a. a. O., S. 10). Dieser so charakteristische Zug im Wesen des Uhsing erklärt sich durch die nahe Beziehung, welche gerade der Sonnengott zu den Pferden hat. Bei allen arischen Völkern erscheinen die Sonnengötter als Wagenfahrer mit Rossen, resp. wird die Sonne von einem oder mehreren Rossen gezogen. Darum ist der römische Sol geradezu zum Schutzgott der Rennbahn geworden, darum wurde dem Helios auf Rhodos alljährlich ein Viergespann geopfert. Auf demselben Grunde der besonderen Beziehung der Sonne zum Roß ist offenbar auch der Pferdegott Uhsing erwachsen.

Übrigens läßt aber Uhsing auch anderes Vieh gedeihen, z. B. die Schafe; er sorgt dafür, daß der Roggen und die Gerste wachse [1], ist also überhaupt ein Gott, der das Vieh und die Felder gedeihen macht. Das stimmt vortrefflich zu seinem Charakter als alter Sonnengott. Speziell als Förderer des Viehstandes berührt er sich besonders noch mit dem indischen Sonnengott Pûshan.

Uhsing erscheint insbesondere als die im Frühling nach der langen Winterzeit wieder aufleuchtende, höher und höher aufsteigende Sonne, wie ihn schon Bielenstein ganz richtig gefaßt hat [2]. Darum hatte er auch sein Hauptfest am 23. April, dem

---

[1] Vgl. die Lieder Nr. 26 und 29 bei Auning a. a. O.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 25: Bielenstein nahm an, mit dem Sichhochaufrichten des Uhsing in Nr. 12 und 13 der Lieder „werde das höher und höher Aufsteigen der Frühlingssonne am Firmament bezeichnet. Von dieser hochaufsteigenden Frühlingssonne wird nun gebeten, daß sie auch in den Stall und in das Haus ihren Segen spende, auch auf den Eßtisch, an dem der Uhsing den Ehrenplatz einnehmen soll“.

Georgentag, der den Letten als Uhsing-Tag galt und gilt. An diesem Tage brachte man ihm in manchen Gegenden bis in die neueste Zeit noch Opfer dar, — dieser Tag ist so eng mit Uhsing verbunden, wie Martini mit dem heil. Martin, Michaelis mit Michael — so daß Uhsing auch geradezu diesen Zeitpunkt des Jahres bezeichnet [1]. Damit erweist sich Uhsing als das männliche Gegenbild zu der germanischen Göttin Ostara, nach welcher das Osterfest seinen Namen hat, — wie auch zu der indischen Uṣhas. War doch Ostara, wie wir gesehen haben, nichts anderes als die am Frühlingsanfang wieder aufleuchtende, aufsteigende Sonne, — und ebenso Ushas, nach Ausweis des indischen Rituals. Und dazu besonders, wie überhaupt zu seinem Wesen als Sonnengottheit, stimmt noch in der auffallendsten Weise ein weiterer Zug. Wir sind dem Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne im Glauben der Arier — auch der Letten — schon öfters begegnet. Speziell haben wir gesehen, daß in germanischen Landen die Sonne zu Ostern vor Freude hüpfen und springen soll, und kennen ebenso auch bereits Ushas als Tänzerin. Genau ebenso aber erscheint auch der lettische Uhsing springend und tanzend! So heißt es z. B. in einem Liede:

Uhsing tanzte, Ushing sprang
Hinter meinem Pferdestall.
„Spring, Uhsing, wohin du springen magst,
Spring nur in den Garten der Rößlein.“ (Auning Nr. 14 [2].)

[1] Ein paar Liederproben werden das deutlich machen. So Nr. 3 bei Auning:

Uhsing kommt, Uhsing kommt,
Martin kommt, ein noch besserer;
Uhsing kommt mit grünem Gefilde,
Martin mit einer Kleete voll Roggen.

Ebenso die Anfänge der Lieder Nr. 5 und 6:

5. Von Uhsing bis zum Michael
Fege ich den Hof rein usw.

6. Vom Uhsing bis zum Michael
Ritten die Burschen auf die Nachthütung usw.

[2] Zu dem hier durch „springen“ übersetzten Verbum (lehkt) bemerkt

Ein Vergleich dieses Verses mit den früher angeführten zeigt, daß das Tanzen und Springen des Uhsing und sein Sichhochaufrichten eng zusammen gehören, resp. nur Varianten derselben Vorstellung sind. Daß es sich aber dabei um das Aufleuchten der Sonne im Frühlingsanfang handelt, — daß wirklich Uhsing ein männliches Gegenstück zu Ushas und Ostara darstellt, kann wohl darnach nicht mehr bezweifelt werden. Nach diesem Uhsing, der aufsteigenden Frühlingssonne, sehnt man sich und ruft ihn herbei:

Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
Lange haben wir schon auf dich gewartet;
Die Pferde warten auf grünes Gras,
Die Burschen auf heiteres Singen (Auning Nr. 15) u. dgl. m.

Daß Uhsing wirklich die Sonne ist, ergibt sich endlich auch noch daraus, daß in ganz einander ähnlichen, wie Varianten aussehenden Liedern einmal Uhsing und ein anderes Mal „die Sonne" steht [1].

Auning, S. 25. 26, daß es der konstante Terminus für das Aufgehen, Aufsteigen der Sonne ist! Ähnlich das Lied 2 auf S. 24 a. a. O.:

Uhsing sprang, Uhsing tanzte
Am Ende meines Pferdestalles.
„Geh, Uhsing, in den Stall hinein,
Füttre meine Rösselein."

[1] So lautet das Lied Nr. 18 bei Auning:

Uhsing jagte seine Pferde in Schweiß,
Die Nachthüter suchend;
Die Nachthüter sind kluge Leute,
Sie schlafen nicht am Rand des Weges.

Dazu führt er S. 26 ein interessantes Pendant an:

Die Sonne läuft um den Berg,
Die Nachthüter suchend,
Die Nachthüter sind kluge Leute,
Sie reiten zusammen im Gesträuch des Meerbusens,
Sie machen ein Feuer von Schilfrohr,
Damit der Rauch nicht dampfe.

Ein anderes auf S. 27:

Die Sonne läuft um den Berg,
Die Nachthüter suchend;
Die Nachthüter sind kluge Leute,
Sie schlafen nicht auf dem Gipfel des Berges.

In allen drei Fällen sucht die Sonne, resp. der Sonnengott, der Patron der Pferde, die faulen Pferdeknechte, die sich versteckt halten. Von Uhsing wird im ersten Liede dasselbe ausgesagt, wie in den beiden anderen von der Sonne. Uhsing und die Sonne sind eben ein und dasselbe.

Bemerkenswert ist ferner auch noch der Umstand, daß in mehreren Liedern, die ganz ähnlichen Inhalts, als Pendants sich gegenüber stehen, einmal Uhsing und das andere Mal Johannes genannt wird, d. h. die Sonne des Johannisfestes, der Sommersonnenwende [1]. Uhsing und Johannes, Frühlingssonne und Mittsommersonne, sind schließlich im Grunde doch auch eins und dasselbe, — eine und dieselbe Sonne, nur zu verschiedenen Zeiten des Jahres, in verschiedenen Phasen. Beide lassen Vieh und Felder gedeihen und werden dafür gepriesen.

Uhsings Charakter als Sonnengott, der mit seinem Feuer die ganze Welt erwärmt, tritt sehr deutlich auch in den folgenden naiven Zeilen hervor:

> Laßt uns Holz aufs Fuder laden,
> Laßt es uns dem Uhsing zuführen;
> Auf daß er großes Feuer zünde,
> Auf daß er die Welt erwärme (Auning Nr. 38).

Eben darum heißt es auch von ihm, daß er über den Hügel (d. h. den Himmelsberg) reitend, den Bäumen Blätter, der Erde grünen Klee oder einen grünen Mantel bringt (Auning Nr. 39. 40).

Kurzum, Uhsing ist der Sonnengott, die männlich gedachte, im Frühling aufleuchtende, aufsteigende Sonne, die gleich den verwandten weiblichen Gottheiten Ushas und Ostara springt und tanzt, — gleich anderen Sonnengottheiten Vieh und Feldern Gedeihen schenkt, gleich ihnen mit Pferden eng verbunden erscheint und mehr als alle verwandten Gestalten zum speziellen Patron der Pferde geworden ist.

Interessant ist endlich, daß die den Letten so nahe verwandten Litauer ein weibliches Gegenstück zur indischen Ushas aufweisen. Es ist eine Göttin der aufsteigenden und der untergehenden Sonne, der Morgenröte und Abendröte, deren Name jedenfalls

---

[1] Vgl. Auning a. a. O., S. 28.

Auszra gelautet hat[1], — ein mit Ushas stammverwandtes Wort. Leider erfahren wir über sie und ihren etwaigen Kult gar nichts Näheres und müssen uns daher darauf beschränken, ihre Existenz festzustellen.

Mit der Sonne im engsten Zusammenhange steht der hochbedeutsame himmlische Hochzeitsmythus der Letten und Litauer, für den wir bei anderen arischen Völkern deutliche Entsprechungen finden werden. Wir gehen indessen auf diesen höchst merkwürdigen Mythenkreis vorläufig noch nicht ein, da uns derselbe über die Sonnengötter weit hinaus führen würde. Ebenso versparen wir uns die Frage nach dem urzeitlichen Sonnenkultus für die unmittelbar folgende Betrachtung und wollen zunächst nur darüber uns klar zu werden suchen, ob und was für Sonnengottheiten und Bilder des großen Tagesgestirns wir nach dem gewonnenen Überblick mit Fug und Recht als urarisch in Anspruch nehmen dürfen. Bei der Beantwortung dieser Frage werden wir uns an den gewiß berechtigten Grundsatz halten, daß diejenigen Vorstellungen in erster Linie ein Anrecht darauf haben dürften, für uralt arisch zu gelten, welche sowohl bei den europäischen wie bei den asiatischen Gliedern der arischen Völkerfamilie sicher und gut bezeugt sind.

[1] In Laskowskis Bericht bei Joh. Lasicius, de diis Samagitarum libellus, wird sie fälschlich Ausca genannt. Vgl. Usener (Solmsen), Götternamen, S. 86; s. auch oben S. 8. 16.

ZUSAMMENFASSUNG DER ARISCHEN SONNENGOTTHEITEN.

WENN wir die Sonnengottheiten der Urzeit festzustellen suchen, so ergibt sich, wie mir scheint, mit ziemlicher Deutlichkeit aus dem uns vorliegenden Material, daß eine scharfe Unterscheidung zwischen Sonne und Morgenröte (resp. auch Abendröte) als besonderer göttlicher Personen in jener Zeit wohl kaum gemacht worden ist, — oder, um es anders auszudrücken, es ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß eine besondere, eigentliche Gottheit der Morgenröte für die Urzeit nicht wohl angenommen werden kann. Es findet sich eine solche tatsächlich ja nur bei den Indern deutlich ausgeprägt, in der Gestalt der Ushas. Die griechische Eos, die nie einen Kult genoß, stellt nur eine blasse Entsprechung dar, — und Aurora war nie wirklich eine römische Göttin, — sie ist nur poetische Personifikation späterer Dichter, mythologisch nur als ein Abbild der griechischen Eos lebendig, von Griechenland nach Italien übernommen. Ushas aber ist nicht einfach die Morgenröte (resp. Abendröte) jedes beliebigen Tages, Morgenröte in unserem eigentlichen Verstande des Wortes, sondern — wie ihre Stellung im Kult, zu Anfang des Jahres, im Frühlingsanfang erweist — die Morgenröte des neu beginnenden Jahres. Die ihr entsprechenden Gestalten der germanischen Ostara, des lettischen Uhsing lassen sich nicht als Gottheiten der Morgenröte bezeichnen, sondern vielmehr allgemein als Gottheiten der neu aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne zu Anfang des Frühlings,

welcher ursprünglich unzweifelhaft auch den Jahresanfang bildete. So wird auch Ushas ursprünglich allgemeiner die aufleuchtende Sonne, weiblich gefaßt, und zwar insbesondere die aufleuchtende Sonne des Jahresanfangs bedeutet haben. Ihre Beschränkung auf das liebliche Phänomen der Morgenröte, ihre Abgrenzung als besondere göttliche Persönlichkeit gegenüber dem ihr auf dem Fuße folgenden Sonnengotte darf nach Ausweis der Vergleichung wohl als eine speziell indische Entwicklung betrachtet werden, die sich ähnlich allerdings auch in Griechenland findet, doch nicht sehr kräftig ausgeprägt, ohne Bedeutung im Kult und nicht ausreichend, um Entsprechendes für die Urzeit schon zu gewährleisten. Wohl aber dürfen wir schon für die Urzeit annehmen, daß die neu aufgehende, neu aufleuchtende, strahlend aufsteigende Sonne, namentlich zu einer bestimmten Zeit des Jahres, im Beginn des Frühlings, besonders im Gegensatz zur alten Sonne, zur Sonne schlechthin gefeiert wurde. Der Gegensatz von alter und neuer Sonne liegt wahrscheinlich auch der Unterscheidung von Sonne und Sonnentochter zugrunde, und daraus dürfte es sich auch erklären, warum in den lettischen Sonnenliedern Sonnentochter und Sonne abwechselnd füreinander eintreten können, — denn die neue, die junge Sonne ist eben doch immer wieder *die* Sonne. Die neu aufleuchtende Sonne ist aber nicht nur ein Phänomen des Frühlings-, resp. Jahresanfangs, sondern eines jeden neuen Tages, und auch in diesem Sinne scheint sie schon in der Vorzeit gefaßt und verehrt zu sein, wo dann gleich der natürliche Gegensatz des Tagesabschlusses sich als fast unausweichlich notwendige Ergänzung einstellt. Beginn und Abschluß des Tages, der Sonnentätigkeit, scheint früh in besonderen Göttergestalten ausgeprägt worden zu sein, ohne daß dabei schon das so hochpoetische Phänomen der Morgenröte eine hervortretende Rolle spielte. *Wir wollen darum im folgenden unterscheiden* zwischen *Sonnengottheiten schlechthin* und den *Gottheiten der aufleuchtenden, aufsteigenden* (resp. auch *untergehenden*) *Sonne, welche teils am Frühlings- oder Jahresanfang speziell ihre Stelle hatten, teils täglich neu erscheinende Götter waren.*

Es wird sich zeigen, daß in beiden Klassen männliche und weibliche Gestalten nebeneinander erscheinen; auch ist eine ganz scharfe Grenze zwischen ihnen nicht zu ziehen, wie das in der Natur der Sache einfach genug begründet liegt.

Die Verschiedenheit im Geschlechte dieser Götter kann uns in keiner Weise wundernehmen. Wie es bei den Ariern, und gewiß schon in der Urzeit, mannigfaltige und ganz voneinander verschiedene Bilder und Beziehungen gab, unter denen man sich die Sonne vorstellte — nebeneinander und ohne daß eins das andere darum gestört hätte, so daß z. B. ein und derselbe vedische Dichter in ein und demselben Liede die Sonne als Roß, als Schiff und als Schaukel uns vorführen kann (RV 7, 88) — so gab es nach Ausweis der Vergleichung gewiß schon damals auch verschiedengeschlechtige Auffassung, verschiedengeschlechtige Personifikationen des großen Sonnenwesens, — als Mann, als Weib und als neutrale Macht, welch letztere gelegentlich auch wieder — durch einen besonderen Zusatz, oder auch ohne denselben männlich oder weiblich bestimmt wird (Svar, Hvar, Zar Solnze, Matuschka krassnoje Solnze). Es kommt vor, daß ein und derselbe Dialekt Bezeichnungen der Sonne in allen drei Geschlechtern bietet, — so namentlich der Veda und das Gotische des Ulfilas. Im Veda erscheint dementsprechend auch das göttlich gedachte Sonnenwesen in allen drei Geschlechtern nebeneinander (Sûrya, Sûryâ, Svar), während eine ähnliche Beobachtung bei den Goten des Ulfilas schon durch die Natur der Texte als Bibelübersetzungen ausgeschlossen ist. Europäische wie asiatische Arier zeigen uns männliche und weibliche Sonnengottheiten nebeneinander, und man darf es danach gewiß für das Wahrscheinlichste halten, daß in der Urzeit, ähnlich wie im Veda, Bezeichnungen der Sonne in allen drei Geschlechtern nebeneinander bestanden und ebenso auch dementsprechend das göttlich gedachte Sonnenwesen in allen drei Geschlechtern dargestellt und verehrt wurde. Der eine Stamm mochte diese, der andere jene Auffassung bevorzugen, bei manchen mochten zwei, bei anderen gar drei dieser Auffassungen friedlich nebeneinander bestehen. Denn wenn man die Sonne als großes Tier, als Auge des Himmelsgottes, als Boot, als Schaukel, als

Apfel u. dgl. m. sich denken konnte, ohne daß eins dieser Bilder das andere störte, dann konnte man sie sich auch heute als siegreichen Helden, morgen als strahlend schöne Frau und doch auch wieder zugleich als große, geschlechtlich unbestimmte himmlische Siegesmacht vorstellen und dementsprechend feiern. Aus diesem Reichtum primitiv-bildlicher Auffassung, von welchem die einzelnen arischen Völker noch mancherlei Reflexe darbieten, erwuchsen dann die verschiedenen Sonnengottheiten dieser Völkerfamilie. Männliche und weibliche Gottheiten der Sonne finden sich eben darum auch bei fast allen arischen Völkern nebeneinander. Es ist aber auch ebenso natürlich, daß sich dieselben in gewisser Weise voneinander differenzieren, — daß namentlich die neue, die junge, in strahlender Schönheit, unter der Begleiterscheinung des Morgenrots aufsteigende Sonne mit Vorliebe weiblich gefaßt wurde, eben weil hier die liebliche Schönheit des Phänomens so stark hervortritt. Notwendig ist aber auch diese Fixierung selbstverständlich nicht. Auch die junge, neu aufsteigende Sonne konnte man sich männlich denken, als jugendlichen Helden, Himmelssohn u. dgl. (Božič, Svarožič), — und wenn man weniger das Ästhetische der Erscheinung ins Auge faßte, als vielmehr das Große und Bedeutungsvolle der tageröffnenden (resp. auch tagbeendenden) Tätigkeit des Sonnenwesens, die leitende, führende, alles bestimmende und regelnde Eigenschaft, in der es sich dabei offenbarte, so war es erst recht natürlich, daß man sich diesen Gott männlich dachte (wie das in Savitar und Janus sich zu mythologischer Größe entwickelt hat). Es mochte aber auch ein anderer Stamm nicht nur die neu aufsteigende Sonne, sondern die Sonne überhaupt und schlechthin sich am liebsten als holde wohltätige Frau vorstellen und diese Vorstellung endlich ausschließlich festhalten, ohne daß solches unserer Voraussetzung verschiedengeschlechtiger Auffassung in der Urzeit irgend widerspräche. Und so verlief in der Tat die Entwicklung bei den Germanen, obwohl gerade die germanischen Sprachen deutlich für jene alte, verschiedengeschlechtige Auffassung der Sonne zeugen, — da das Gotische alle drei Geschlechter, das Mittelhochdeutsche das männliche und weibliche Geschlecht der Sonne nebeneinander zeigt.

Pedantisch seit der Urzeit nur in einer bestimmten Form ängstlich festgehaltene Göttergestalten können wir weder auf diesem noch auf einem anderen Gebiete bei den arischen Völkern erwarten. Eine solche Voraussetzung widerspräche ebensosehr der Natur der mythologischen Gebilde überhaupt, wie insbesondere dem überreich phantasievollen Geiste der Arier. Leben, Entwicklung, immerwährende Um- und Neugestaltung ist es vielmehr, was wir hier durchweg voraussetzen müssen, und dem entsprechende Abweichungen und Verschiedenheiten sind auch bei den Göttergestalten der einzelnen, oft seit Jahrhunderten und Jahrtausenden voneinander getrennten arischen Völker mit Notwendigkeit zu erwarten. Das schließt vielfältige und wesentliche Übereinstimmung selbstverständlich nicht aus, — eine solche wird vielmehr bei so nah verwandten Völkern trotz jahrtausendelanger Trennung, trotz aller Verschiedenheit der historischen Entwicklung immer noch an manchen Punkten zu erwarten sein. Sie zeigt sich denn auch in deutlichster Weise schon in dem von uns bereits überblickten Material, und sie wird weiterhin noch immer bestimmter und deutlicher hervortreten.

Solche Übereinstimmung findet sich — wie nicht anders zu erwarten — neben aller Verschiedenheit der Bildungen schon in den Namen, welche die Sonne und die Sonnengötter bei den verschiedenen arischen Völkern tragen. Sie sind zum größten Teil von zwei alten Wurzeln abgeleitet, — der Wurzel svar, welche stets das himmlische Leuchten bedeutet, und der Wurzel vas, us „aufleuchten, leuchten, flammen, brennen". Von der ersteren, die vokalisch mannigfach abgestuft auftritt und neben dem r auch das aus demselben entstandene l zeigt[1], kommen die Namen Svar, Sûrya, Sûryâ bei den Indern, Hvar bei den Persern, Helios (auch Helle und Hera[2]) bei den Griechen, Sol (Soranus) bei den

[1] Wurzel svar, eigentlich suar, zusammengezogen sûr, mit l theoretisch sval, svel (Helios, Helle aus Svelios, Svelle), erscheint auch als sâver, sêver, sâvel, sêvel (vgl. Sauil, Saule, Ἠέλιος aus Sêvelios; Sol). Über Hera (aus Sêvra) kann ich mich erst weiter unten äußern, da erst die Betrachtung des himmlischen Hochzeitsmythus uns diese große Göttin als alte Sonnengöttin erweisen wird.

[2] S. die vorige Anmerkung.

Römern, Sol und Sauil bei den Germanen, Solnze bei den Slaven, Saule bei den Litauern und Letten. Von der Wurzel vas, us wiederum die Namen Ushas und Vivasvant bei den Indern, Eos und wohl auch Jason bei den Griechen, Ausel und Aurora bei den Römern, Austrô, Eostre, Ostara bei den Germanen, Uhsing und Auszra bei den Letten und Litauern, Usenj, Owsenj, Awsenj bei den Slaven. Nicht alle, aber doch die meisten dieser Namen bilden zugleich Bezeichnungen von Sonnengöttern der betreffenden arischen Völker, und sie sind, wie man sieht, über die asiatischen und europäischen Stämme derselben ziemlich gleichmäßig verteilt, existierten also jedenfalls wohl schon in mannigfaltigen Formen bei den arischen Stämmen der Urzeit. Die Wurzel svar zeigte sich dabei fast durchweg zur Bezeichnung der Sonne schlechthin verwendet, die Wurzel vas, us zur Bezeichnung der neu aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne (resp. auch der untergehenden) [1]. Von beiden genannten Wurzeln gibt es ebensowohl männliche wie weibliche Bildungen, die gewiß in der Urzeit noch ruhig nebeneinander liefen, wie das im Veda noch der Fall ist. Wenn daneben noch eine Reihe anderer, im ganzen weniger hervortretender und nicht so verbreiteter Sonnennamen bei den einzelnen arischen Völkern sich zeigen, zum großen Teil wohl Neubildungen derselben, so kann uns das nicht weiter wundernehmen, sondern ist vielmehr dasjenige, was wir erwarten müssen.

Überschauen wir nun die ganze Schar der arischen Sonnengötter, indem wir die Gottheiten der Sonne schlechthin und diejenigen der aufsteigenden Sonne nach Möglichkeit voneinander zu scheiden suchen und zugleich die männlichen und weiblichen Gestalten in besondere Gruppen bringen, so erhalten wir etwa die folgenden Reihen:

[1] Nur etwa die weibliche Sûryâ der Inder, wenn wir sie als junge aufleuchtende Sonne richtig fassen, und Ausel, der sabinische Sonnengott, würden eine Ausnahme bilden, — die aber, wie man sieht, nicht von sehr hervortretender Art ist, da es sich doch um relativ weniger wichtige Gestalten handelt. Übrigens ist vielleicht auch Ausel als Gott der aufsteigenden Sonne zu fassen und würde in dem Fall gar keine Ausnahme bilden. Wir wissen so wenig von ihm, daß sich nichts Bestimmtes in dieser Richtung behaupten läßt.

Gottheiten der Sonne schlechthin:

a) männlich gedacht.

Dahin gehört zuerst der indische Sûrya, aber auch Pûshan und Vishṇu, und wohl auch Svar, insofern die weibliche Sûryâ als dessen Tochter bezeichnet wird (s. oben S. 13 Anm.); jedenfalls bei den Iraniern die entsprechende Gestalt des Hvar, die trotz der neutralen Stammform als männlicher Wagenführer gedacht ist. Bei den Griechen gehört hierher Helios, bei den Römern Sol, und vielleicht auch Soranus und Ausel. Die Slaven zeigen den Solnze Zar, eine männliche Herrschergestalt trotz der neutralen Form Solnze, ebenso den Dažbog und den Chors, falls auch dieser wirklich ein Sonnengott ist. Die Kelten hatten ihren Apollo Grannus.

b) weiblich gedacht.

Seltener sind in dieser Gruppe die weiblichen Gestalten. Vor allem treten die lettisch-litauische Saule und die germanischen Göttinnen Sôl und Sunnâ, die deutsche Frau Sonne hervor. Dazu kommt die weibliche Fassung der russischen Neutral-Bezeichnung, die Matuschka krassnoje Solnze. Endlich ist vielleicht auch die griechische Helle hierher zu rechnen, doch nicht mit Sicherheit, da sie vielleicht auch ursprünglich der nächsten Gruppe angehört haben könnte, und zwar als untergehende Sonne, — das Gegenstück der aufgehenden.

2. Die aufleuchtende, aufsteigende (resp. auch die untergehende) Sonne:

a) männlich gedacht.

Hier sind die männlichen Gestalten seltener. Vielleicht die charakteristischste Bildung haben wir in dem lettischen Uhsing vor uns, samt den genau entsprechenden russischen Usenj, Owsenj Awsenj, welche Götter der indischen Ushas, der germanischen Ostara-Eostre als aufsteigende Sonne des neuen Jahres am nächsten entsprechen. Aber auch Savitar gehört hierher und der entsprechende römische Gott Janus, die Anfang und Ende der täglichen Wirksamkeit des Sonnengottes bezeichnen und in-

sofern auch männliche Gegenstücke zur indischen Ushas bilden, als diese die Pförtnerin des Himmels ist und nicht nur den Frühlingsanfang, sondern auch das tägliche Phänomen der aufsteigenden und sinkenden Sonne, resp. der Morgenröte und Abendröte repräsentiert. Auch Vivasvant und Jason, der Sonnenheros, gehören hierher, — und aus der slavischen Welt wohl noch der Božič, Svarožič, die junge Sonne des neuen Jahres; vielleicht der römische Ausel. Eine spätere Bildung der klassisch-indischen Zeit ist Aruṇa, die Morgenröte als Mann und Wagenlenker der Sonne gedacht.

b) weiblich gedacht.

Hier steht Ushas obenan, deren Doppeleigenschaft als Tagesgöttin und als aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs schon genügend hervorgehoben ist. Ihr entsprechen in der ersteren Eigenschaft die griechische Eos, die römische Mater Matuta, die litauische Auszra; in der letzteren die germanische Austrô-Eostre-Ostara. Auch die weibliche Sûryâ gehört wohl hierher, als die junge Sonne des neuen Jahres, die Sonnentochter, deren Gestalt uns jedoch erst bei der Besprechung des himmlischen Hochzeitsmythus in voller Deutlichkeit entgegentreten wird.

DIE SONNE ALS WAGENFAHRER.

(BEZIEHUNG DER SONNE ZU ROSS, RAD, WAGEN, FAHREN UND REITEN.)

Sehr charakteristisch für die arischen Sonnengötter ist ihre Eigenschaft als Wagenfahrer, und zwar insbesondere als Wagenfahrer mit Rossen, — oder, wenn wir diese Vorstellung in ihre Elemente zerlegen, die Beziehung der Sonne zu Roß, Rad, Wagen und Fahren, wozu als gelegentliche Varianten noch das Reiten, resp. auch die Benutzung anderer Fahrtiere hinzukommen.

Die Beziehung der Sonne zum Roß ruht vielleicht schon auf uralter theriomorphischer Anschauung. Man dachte sich die Sonne wohl selbst als Roß, als stolzen Renner, der in sicherem Lauf seine Bahn durchmißt, zur Himmelshöhe hinauf und wieder hinab

sprengt. Diese Vorstellung der Sonne als Roß oder Rennpferd tritt uns im Veda entgegen [1]. Sie ist wohl auch den germanischen Völkern eigen gewesen [2], — wir dürfen sie auch bei den anderen Ariern als ursprünglich vorhanden vermuten, obwohl sie nicht in weiterem Umfange sicher bezeugt ist. Noch näher aber liegt unzweifelhaft die Vorstellung der Sonne als eines Rades, das über den Himmel hin rollt oder gerollt, gefahren wird. Diese Vorstellung vom Sonnenrad ist uns denn auch sehr deutlich bei den Indern im Veda erhalten, sie tritt uns ebenso unzweifelhaft bei den Germanen entgegen, nicht nur in der nordischen Bezeichnung der Sonne als schönes Rad, Sonnenrad (fagrahvel, sunnu hvel), sondern namentlich auch in manchen zweifellos uralten Bräuchen, die zum Sonnenkultus der Vorzeit gehören und weiter unten geschildert werden sollen [3]. Auch den Griechen und Römern ist die Vorstellung der Sonne als eines Rades (κύκλος, solis rota) nicht unbekannt gewesen [4]. Es ist möglich, daß Adalbert Kuhn recht hat, wenn er auf diese einfachen Elemente von Roß und Rad die Vorstellung des Wagenfahrens der Sonne mit Rossen zurückführt [5]. Auf jeden Fall aber ist gerade diese letztere Vorstellung bei allen arischen Völkern sicher bezeugt, von deren Sonnengöttern wir überhaupt genauere Kenntnis haben, — in Asien wie in Europa. Es liegt daher Grund genug vor, dieselbe für uralt arisch zu halten. Die älteste Form der Vorstellung ist offenbar, wie wir schon gesehen haben, diejenige eines Rades, das von einem Roß über den Himmel hin gezogen wird. Daraus entwickelt sich dann mit der Zeit die höhere Vorstellung des

---

[1] Vgl. oben S. 18, nebst Anmerkung; Kuhn, Herabkunft S. 55; 2. Abdruck S. 51. 52.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203; Roscher, Lexikon S. 1999.

[3] Vgl. oben S. 17; Kuhn, Herabkunft S. 54, 2. Abdruck S. 51, nebst der vorausgehenden Erörterung.

[4] Vgl. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie S. 1996. 1997; Kuhn, Herabkunft S. 68. 69; 2. Abdruck S. 63. 64.

[5] Vgl. Kuhn, Herabkunft S. 55, 2. Abdruck S. 52. Dazu Roscher, Lexikon S. 1999.

Sonnengottes als eines Wagenfahrers, der über den Himmel hin fährt.

Wir haben bei den Indern Sûrya und Savitar als solche Wagenfahrer mit Rossen kennen gelernt. Sieben lichte, schimmernde Rosse ziehen den Wagen des Sûrya, ein Paar goldene Rosse den goldenen Wagen des Savitar. Aber auch Ushas fährt auf schön geschmücktem Wagen, von weißen Rossen gezogen, statt deren an anderen Stellen freilich auch weiße Rinder erscheinen. Der alte persische Sonnengott Hvar wird als Besitzer schneller Rosse bezeichnet. Helios fährt mit seinem Viergespann von schneeweißen, lichtsprühenden Rossen, und auch Eos ist Wagenfahrerin und hat weiße Rosse wie Ushas. Ebenso ist Sol der ideale Wagenfahrer und Rosselenker der Römer, der Patron der Rennbahn, und auch die germanische Göttin Sôl fährt auf ihrem Wagen, von zwei Rossen gezogen. Den slavischen Völkern ist die Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne mit Rossen ganz geläufig, in verschiedenen Variationen. Bald sind es weiße, bald goldgraue, bald auch silberne, goldene und diamantene Rosse, die sowohl die männliche, als auch die weiblich gedachte Sonne ziehen (vgl. oben S. 42. 43). Ebenso ist auch die lettisch-litauische Saule Wagenfahrerin mit Rossen, während Uhsing als Reiter erscheint. Alles in allem darf man die Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne als typisch für die arischen Völker bezeichnen und es liegt durchaus kein zureichender Grund vor, warum wir dieselbe nicht für urarisch halten sollten. Die vedischen Inder können sie unmöglich etwa von den Griechen erhalten haben, oder umgekehrt die Griechen von den Indern, — und ebensowenig dürfte eine derartige Entlehnung bei den lettisch-litauischen Sonnenliedern wahrscheinlich sein. Die Arier der Urzeit kannten und besaßen das Roß, sie kannten auch den Wagen und seinen Gebrauch, — das steht sicher fest. Es liegt kein ausreichender Grund vor, ihnen — wie Schrader das tut — das Wagenfahren mit Rossen abzusprechen und nur das Fahren mit Rindern zuzugestehen. Es ist ihm darin auch schon von namhaften Forschern — wie Winternitz — widersprochen worden [1].

[1] Ja, Eduard Meyer ist der Ansicht, daß das Pferd erst durch die Iranier,

Umgekehrt läßt sich vielmehr das Wagenfahren der Sonne mit Rossen, bei sämtlichen hier in Betracht kommenden arischen Völkern, dafür ins Feld führen, daß den Ariern dies schon in der Urzeit geläufig war. Ein zwingender Beweis liegt darin natürlich nicht. Auch wenn das Wagenfahren mit Rossen den Ariern der Urzeit unbekannt war, hätten sie sich die Sonne auf einem Wagen, von Rossen gezogen, denken können, — denn mythologische Gestalten fahren und reiten auch öfters mit Tieren, die der Mensch zu diesem Zweck nicht benutzt und oft gar nicht benutzen kann. Vishṇu reitet auf einem Vogel, die Maruts, die indischen Sturmgötter, fahren mit Hirschen u. dgl. m. Indes liegt doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß das Wagenfahren der Sonne schon in der Urzeit, ebenso wie später bei Indern, Griechen, Römern und Slaven, ein mehr oder weniger ausgezeichnetes, als vornehm und bedeutsam hervortretendes Wagenfahren der Menschenwelt widerspiegelt. War das Fahren mit Rindern das ältere, wofür in der Tat einige Anzeichen sprechen, so war das Fahren mit dem schnellen, stolzen, feurigen Roß vermutlich von Anfang an das vornehmere, edlere, auszeichnendere Fahren. Dies wurde daher ganz naturgemäß dem erhabenen Gott und Lenker des Tagesgestirns mit Vorliebe beigelegt, ohne daß darum andere Vorstellungen gänzlich ausgeschlossen gewesen wären. Über die Form und Art, wie sich die Arier der Urzeit den Sonnenwagen dachten, ob es ein Streitwagen war — wie keineswegs unmöglich [1] — oder ein andersartiges Vehikel, läßt sich ebensowenig etwas bestimmtes sagen, wie über die Zahl und Art der Rosse, die ihn

d. h. also Arier, in die vorderasiatische Welt gekommen sei. Der älteren Zeit Babyloniens sei das Pferd ebenso fremd wie der Ägyptens, dagegen tritt es uns seit dem 16. Jahrh. v. Chr. in der ganzen vorderasiatisch-ägyptischen Kulturwelt und ebenso in Kreta und Mykene als Kriegsroß am Streitwagen entgegen. Noch jahrhundertelang fand es keinerlei andere Verwendung. Vgl. Ed. Meyer, Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte, Sitz.-Ber. der Berliner Ak. d. Wiss., 1908, Gesamtsitzung am 9. Januar, S. 15.

[1] Vgl. M. Winternitz, Was wissen wir von den Indogermanen? (Sonderabdruck aus den Beilagen der Allg. Zeitung vom 20. Okt. bis 6. Nov. 1903) S. 39.

zogen. Vermutlich gab es auch damals schon verschiedene Variationen dieser Vorstellung. Das Wagenfahren der Sonne mit Rossen, in dieser oder jener Art, wird man aber wohl, wie ich glaube, für urarisch halten dürfen.

Daneben erschien der Sonnengott aber wohl auch gelegentlich als Wagenfahrer mit anderen Tieren, wie der indische Pûshan mit einem Ziegengespann fährt, Ushas außer mit Rossen auch mit weißen Rindern. Er wurde gelegentlich wohl auch als Reiter gedacht, wie insbesondere die Gestalt des lettischen Uhsing als Reiter ausgeprägt erscheint, und zwar stets als Reiter auf dem Roß, das mit der Vorstellung von diesem Gotte, dem Pferdegott, so untrennbar eng verbunden ist. Auch der griechische Helios tritt bisweilen, wenn auch nur selten, reitend auf; häufiger erscheint Eos als Reiterin[1]. Helle reitet auf einem goldenen Widder, Vishṇu auf einem wunderbaren Vogel, dem Garuḍa. Das alles sind Varianten, aus denen wir für die Urzeit nichts weiter schließen können, als daß ähnliche Varianten wohl auch damals schon existiert haben dürften, ohne daß wir imstande sind, sie näher zu bestimmen, da wir keine Vorstellung dieser Art bei allen oder auch nur mehreren der hier in Betracht kommenden Stämme aufzuweisen vermögen.

DIE SONNE ALS BOOT UND BOOTFAHRER.

Weniger weit verbreitet wie die eben besprochene Vorstellung findet sich diejenige der Sonne als Boot und Bootfahrer bei den arischen Völkern bezeugt. Immerhin erscheint dieselbe deutlich an mehreren Punkten. Im Veda ist vom Sonnenschiff die Rede, in welchem sich der Himmelsgott Varuṇa schaukelt, ebenso von den Schiffen, mit denen Pûshan den Botengang der Sonne ausführt. Griechische Denker nennen die Sonne „kahnartig“ und Helios soll in einem goldenen Boot vom Niedergang zum Aufgang

[1] Vgl. Roscher, Lexikon S. 1999; Preller, Gr. Mythol. 3. Aufl., II, S. 80: „Den Sonnengott als Reiter zu denken, scheint weniger üblich gewesen zu sein als zu Wagen, doch ist auch dieses Bild nicht unerhört.“

hin fahren. Eine ähnliche Vorstellung haben die Letten, bei denen die Sonne abends in ein goldenes Schifflein fällt, das Morgens beim Aufgehen hinter ihr auf den Wellen bleibt (s. oben S. 23). Gelegentlich wird auch die lettische Sonne (oder Sonnentochter) von dem Gottessohne mit einem Boot gerettet, — eine entfernte Parallele zur Argonautensage, wo die Sonnenhelden mit dem Schiff Argo fahrend das Sonnenlicht (das goldene Vlies des Sonnenwidders) retten. Es ist danach nicht unmöglich, ja vielleicht nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Vorstellung in ihren Wurzeln schon in der arischen Urzeit vorhanden war. Die Sonne ist Boot und Bootfahrer, wie sie Roß, Rad und Wagenfahrer war, das Fahrzeug und dann auch der Fahrende. Indessen darf hier nicht verschwiegen werden, daß die Vorstellung von dem Sonnenboot, resp. dem Bootfahren des Sonnengottes auch den Ägyptern sehr geläufig ist. Auf den Denkmälern sehen wir Horus, den Sonnengott, im Kahne fahren (vgl. Plut. Is. und Osir. 24). Die assyrischen Denkmäler aus Ninive zeigen becherartige Fahrzeuge, wie sie zur Schiffahrt auf dem Tigris stromabwärts dienten, in gleicher Funktion [1]. Wir haben es hier also keinesfalls mit einer speziell arischen Vorstellung zu tun und man könnte an Entlehnung denken. Bei den Griechen namentlich läge eine Beeinflussung seitens der eben genannten Völker recht nahe, zumal auch die Vorstellung vom Sonnenbecher sich bei den griechischen Lyrikern findet (Roscher a. a. O., S. 1996). Allein die sehr ursprüngliche Form, in welcher die Vorstellung vom Sonnenboot bei den lettisch-litauischen Völkern auftritt, macht es doch wiederum wahrscheinlicher, daß wir es auch in diesem Falle mit altarischen Vorstellungen zu tun haben. Sie sind aber jedenfalls nicht arisch allein, sondern finden sich auch bei anderen Völkern. Speziell arisch ist vielleicht die Rettung der Sonne mit einem Boot, durch Sonnenhelden oder sonstige Lichtheroen. Auf diese Frage werden wir weiter unten noch einmal zurückkommen müssen. Daß die ganze Vorstellung letzten Endes von dem Monde herstammen und von ihm auf die Sonne übertragen sein dürfte, ist bereits oben

---

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., S. 355 Anm.

bemerkt worden. Es muß das aber schon in urarischer Zeit geschehen sein.

DAS HÜPFEN, SPRINGEN, TANZEN UND SCHAUKELN DER SONNE.

Speziell arisch scheint die höchst merkwürdige Vorstellung vom Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln der Sonne zu sein, die uns an vielen verschiedenen Punkten des arischen Völkergebietes, in Asien wie in Europa, gut bezeugt entgegentritt. Wir fassen das Schaukeln mit dem Springen und Tanzen der Sonne zusammen, da es offenbar auf dieselbe oder doch eine ähnliche einfache Grundvorstellung einer mehrfachen Auf- und Abwärtsbewegung des Sonnenballs zurückgeht, welche insbesondere zu gewissen Zeiten des Jahres von den arischen Völkern angenommen wurde und zum Teil noch heute angenommen wird. Man glaubte, wie ich in einer besonderen Abhandlung nachgewiesen habe [1], daß die Sonne, namentlich im Frühlingsanfang und zur Zeit der Sommersonnenwende, also die kräftig neu aufsteigende und die auf ihrem Höhepunkt befindliche Sonne, offenbar in freudiger Erregung, in stolzem Hochgefühl, hüpfe, springe, tanze oder sich schaukle. Worauf dieser merkwürdige Glaube beruht, kann hier noch nicht näher untersucht werden. Unsere Aufgabe ist es zunächst, die Tatsache festzustellen, daß derselbe bei den verschiedensten arischen Völkern lebendig war und noch lebendig ist. Im übrigen aber darf die Frage, wie solcher Glaube zu erklären, woraus er entsprungen, wohl als eine völkerpsychologisch sehr interessante bezeichnet werden. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß derselbe auf optische Täuschungen zurückzuführen sein dürfte, da für solche gerade im Frühlingsanfang oder zur Sommersonnenwende kaum ein besonderer Grund vorliegt. Meiner Ansicht nach wird die Erklärung dieses Glaubens vielmehr in der starken phantasievollen Anlage der Arier zu suchen sein, welche sich die Sonne zu den schon erwähnten, bedeutungsvollen Zeitabschnitten des Jahres

[1] Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder. (In den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXXII, 1902.)

freudig und stolz erregt vorstellten und ebendarum nun auch eine freudige Bewegung, ein lustiges Hüpfen, Springen, Tanzen oder Schaukeln des siegreichen Tagesgestirns geradezu leibhaftig wahrzunehmen sich einbilden mochten. Besonders wichtig aber erscheint es wohl, daß die Menschen selbst um diese Zeit in froher Erregung hüpften, sprangen, tanzten und sich schaukelten — und nichts liegt näher, als eine Übertragung dieser menschlichen Freudenäußerungen auf das himmlische Sonnenwesen. Das Tanzen und Schaukeln der Menschen bei den Sonnenfesten hatte aber auch, wie wir weiterhin sehen werden, eine magisch-kultliche Bedeutung, und es steht ganz in Zusammenhang mit den Vorstellungen primitiver Völker, daß derartige magisch-kultliche Handlungen auf die Götter selbst übertragen werden, deren resp. Tun als besonders wirksam gilt. Insbesondere ist die Vorstellung vom Tanzen der Götter eine wohlbekannte und nicht nur bei den Ariern nachgewiesen [1]. In diese Reihe gehört jedenfalls auch die Vorstellung der Arier vom Tanzen, ebenso aber wohl auch die vom Schaukeln der Sonne zu gewissen Zeiten. Doch nun zu den Tatsachen, die auf jeden Fall ein bedeutsames Kapitel altarischen Sonnenglaubens bilden.

Wir haben gesehen, daß die indische Ushas als Tänzerin gefaßt, oder einer solchen verglichen wird. Vom „Tanze dieser und der folgenden Morgenröte" redet ein Lied des Rigveda (10, 29, 2). Ebenso erscheint auch Eos als Tänzerin, und bei den germanischen Völkern in Deutschland, England und Dänemark ist weithin der Glaube verbreitet, daß die Sonne beim Aufgehen (oder auch vor dem Untergehen) am Ostertage einen Freudentanz hält oder drei Freudensprünge tut. Es ist das alte Fest des Frühlingsanfangs oder Jahresanfangs, das Fest der Göttin Austrô-Eostre-Ostara, der neu aufsteigenden Sonne. Auch der entsprechende männliche Gott der Letten, der Pferdegott Uhsing, der ganz deutlich die aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs darstellt, wird springend und tanzend gedacht und geschildert. Tanzend erscheint auch

---

[1] Vgl. mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda", Leipzig 1908, S. 24 ff. und die dort angeführten hervorragend wichtigen Arbeiten von K. Th. Preuß.

die weiblich gedachte Sonne in lettischen Liedern, und nach dem Glauben des lettisch-litauischen Volkes hüpft und springt sie oder dreht sich tanzend beim Aufgehen am Johannistage. Denselben Glauben finden wir bei den Russen zur Zeit der Sommersonnenwende speziell auf den Peterstag fixiert. Wir sehen also, daß das Hüpfen, Springen und Tanzen sich namentlich bei der neu aufsteigenden, insbesondere der weiblich gedachten aufsteigenden Sonne findet — so bei Indern, Griechen, Germanen. Aber auch die entsprechende männliche Gottheit der Letten, Uhsing, hüpft, springt und tanzt, — und bei den Letten sowie bei den Slaven wird das Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne zur Sommersonnenwende geglaubt.

Die Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, resp. einer goldenen Schaukel findet sich deutlich im Rigveda ausgesprochen, und daß dies eine tiefgewurzelte alte Vorstellung war, geht mit Sicherheit daraus hervor, daß dieselbe im Ritual des indischen Sonnwendfestes eine wichtige Rolle spielt. Die Sonnenschaukel wird bei diesem Feste, wie wir weiterhin sehen werden, geradezu leibhaftig vorgeführt. Wie die Sonne aber nicht nur Roß und Rad, sondern auch Wagenfahrer und Reiter ist, nicht nur Boot, sondern auch Bootfahrer, so ist sie auch nicht nur Schaukel, sondern ebenso Schaukler oder Schauklerin. Schaukelnd erscheint am Ostertag oder Georgentag der Sonnengott bei den Slaven im Balkan, — und jung und alt schaukelt ihm zu Ehren um diese Zeit. „Lîgo, lîgo“, d. h. „schaukle, schaukle!“ singen die Letten und Litauer noch heutzutage zur Johanniszeit. Die Zeit des allgemeinen Schaukelvergnügens ist aber auch bei den Letten die Osterzeit. So finden wir die Vorstellung vom Schaukeln der Sonne ebensowohl zu Ostern wie zur Sommersonnenwende fixiert und mit der Vorstellung vom Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne zum Teil untrennbar eng verbunden. Das tritt namentlich bei den Letten deutlich hervor. In ihren Sonnwendliedern erscheint die Sonne ebensowohl schaukelnd als hüpfend und springend; zur Osterzeit aber hüpft und springt ihr Gott Uhsing, während alle Welt sich mit Schaukeln vergnügt. Die Inder zeigen das Tanzen bei der Ushas, also der neu aufsteigenden Sonne, das

Schaukeln insbesondere zur Sonnenwende, also beim Höhepunkte ihres Aufsteigens. Die Slaven haben umgekehrt die Vorstellung vom Schaukeln der Sonne zur Frühlingszeit, die vom Hüpfen und Springen derselben zu Johannis. Offenbar, das lehrt die Vergleichung, sind beide so nahverwandte Vorstellungen den arischen Völkern schon seit der Urzeit eigen, und offenbar sind sie schon seit alters ebensowohl zur Zeit des Frühlingsanfangs wie zur Zeit der Sommersonnenwende lebendig gewesen und daher zum Teil noch jetzt lebendig. Inder, Slaven, Letten und Litauer haben beide Vorstellungen nebeneinander bewahrt, und zwar die Letten und Litauer in besonders ursprünglicher Form. Die Germanen haben wenigstens die des Hüpfens, Springens und Tanzens zur Osterzeit bis auf den heutigen Tag noch zäh erhalten. Bei den Griechen lebte nur ein blasser Rest der Tanzvorstellung fort, bei den Römern auch dieser nicht. Die Inder und die lettoslavischen Völker erscheinen demnach in erster Linie als treue Bewahrer der erwähnten Vorstellungen. Da dies aber zugleich die hier am meisten in Betracht kommenden Bhaga-Völker sind, darf man vielleicht daraus schließen, daß jene Vorstellungen insbesondere bei den Bhaga-Völkern lebendig gewesen sein mögen. Die so charakteristische Grundvorstellung einer lebhaften freudigen Auf- und Abwärtsbewegung der Sonne, zu gewissen Zeiten des Jahres, dürfen wir aber jedenfalls als urarisch bezeichnen.

DIE SONNE ALS AUGE DES HIMMELSGOTTES.

Ebenso ist urarisch wohl auch die Vorstellung der Sonne als Auge des Himmelsgottes. Wir finden sie bei den Indern im Rigveda, wo die Sonne das Auge des Varuṇa oder auch des Mitra und Varuṇa genannt wird. Wir finden sie auch bei den Iraniern, den Griechen und den Germanen, — also in Asien wie in Europa bei arischen Völkern bezeugt. Das berechtigt uns wohl, dies schöne, ja großartige Bild in die Urzeit zurück zu versetzen [1]. Möglich, daß sich dasselbe auch bei anderen Völkern vorfand.

---

[1] Vgl. oben S. 18. 37. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl., S. 352. Grimm, Deutsche Mythol. 4. Aufl., II, S. 585. Roscher, Lexikon S. 1997.

So hat der römische Schriftsteller Macrobius zunächst Ägypten im Auge, bei seiner Angabe, das Altertum nenne die Sonne das Auge des Jupiter [1]. Doch auf Ägypten werden wir die diesbezüglichen Vorstellungen der Inder und Germanen schwerlich zurückführen können. Ich halte sie entschieden für urarisch.

DIE SONNE ALS APFEL.

Die Vorstellung der Sonne als Apfel ist, wie wir gesehen haben, den Griechen, Germanen, Slaven und Letten geläufig, — bei den letzteren wieder in großer Ursprünglichkeit erhalten. Inder und Perser [2] haben, soweit ich bis jetzt sehe, nichts sicher Entsprechendes. Es scheint diese Vorstellung daher eine europäisch-arische zu sein. Möglich ist freilich, daß die asiatischen Arier dieselbe verloren haben, allein es ist doch notwendig, zunächst die Beschränkung auf Europa zu konstatieren. Können wir auch bei den Indern und Persern nicht gerade das Bild eines Apfels erwarten, so wäre doch die Umbildung in eine andere Frucht bei ihnen möglich gewesen. Doch ist bis jetzt etwas Derartiges noch nicht sicher nachgewiesen [3]. Bei den europäischen Ariern aber hat die Vorstellung vom Sonnenapfel oder den Sonnenäpfeln, auch dem zugehörigen Apfelbaum usw. festen Boden, wie es scheint, seit uralter Zeit. Sie hat eine ganze Reihe poetischer Bilder erzeugt und als Motiv im Mythus und Märchen bis in die neuere Zeit hinein befruchtend gewirkt [4].

TIERGESTALTIGE VORSTELLUNGEN VON DER SONNE.

Bei allen arischen Völkern finden sich tiergestaltige Vorstellungen von der Sonne und nach den allgemein ethnologischen Voraus-

[1] Macrobius, Sat. 1, 21, 12; Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl., S. 352 Anm.

[2] Vgl. indessen jetzt Lessmann in OLZ 1905 Spalte 219 „der Schütze mit dem Apfel in Iran“ und G. Hüsing, Kyrossage, S. 65.

[3] Immerhin ist es möglich, daß bei den Indern der Udumbarabaum (Ficus glomerata) mit seinen orangefarbigen eßbaren Früchten vikarierend für den Apfelbaum eingetreten ist. Sein Holz wird vielfach beim Opfer verwendet, unter anderem auch zum Bau der Sonnenschaukel, beim Sonnwendfest Mahâvrata (vgl. unten).

[4] Vgl. dazu Mannhardt a. a. O., S. 103ff. 209ff.

setzungen darf man dieselben wohl als Reste uralter Zeit betrachten. Indessen fällt es auf und muß wohl beachtet werden, daß keine einzige dieser Vorstellungen übereinstimmend an vielen Punkten des arischen Völkergebietes auftritt, daß sich vielmehr im allgemeinen recht viel Schwanken und Verschiedenheit der Gestaltungen geltend macht.

Von der Vorstellung der Sonne als Roß haben wir schon gesprochen. Mit einiger Sicherheit läßt sie sich eigentlich nur in Indien nachweisen, sie mag aber vielleicht im Hintergrunde der Vorstellung vom reitenden Uhsing (resp. auch Helios, Eos), sowie der weitverbreiteten Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne mit Recht gesucht werden.

Es fragt sich nun, ob wir noch andere spezielle Tiergestalten der Sonne für urarisch ansprechen dürfen. So z. B. die Vorstellung der Sonne als einer Kuh oder eines Stieres, als Widder, als Eber, als Vogel u. dgl. m.

Die Sonne als Kuh, resp. als Stier oder Ochse, ist hier und da, doch nicht sehr reichlich bezeugt. Im Veda erscheinen zwar die Sonnenstrahlen als Kühe oder Rinder der Ushas, diese Göttin fährt auch mit einem Gespann lichter oder rötlicher Rinder, auch wird von den Morgenröten als Kühen oder rötlichen Kühen gesprochen (z. B. RV 1, 92, 1; 4, 51, 8), in der Einzahl aber erscheint Ushas selten als Kuh bezeichnet oder mit einer solchen verglichen (z. B. RV 5, 1, 1). Die Sonne scheint einmal als Stier gefaßt, der die Morgenröten vor sich her treibt (RV 3, 61, 7), — doch ist das Bild kein geläufiges. Es fallen einem dabei die heiligen Rinderherden (resp. auch Lämmerherden) des Helios ein, von denen schon Homer zu erzählen weiß. Übrigens hat Hillebrandt wohl recht, wenn er sagt, daß die Rinder, wie auch die Rosse, der Morgenröte nur ein mythologisches Synonymum für die Morgenröte selber sind (vgl. Ved. Myth. II, S. 37). In russischen Rätseln scheint der Tag oder die Sonne als weißer oder grauer Ochse, resp. als weiße Kuh aufzutreten[1] und Mannhardt sucht vielleicht mit Recht die Sonne in der „bunten Kuh" der west-

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 308.

preußischen Redensart: „Weiß Gott und die bunte Kuh", d. h. „weiß Gott und die allsehende Sonne, der allsehende Tag" [1]. Es ist auch ganz gut möglich, daß diese und ähnliche Bilder uralt arisch sind, doch erscheint vorderhand das Material noch als recht mager.

Die Sonne als Widder, resp. goldener Widder gefaßt begegnet uns bei den Griechen und Slaven, als goldborstiger Eber tritt sie uns bei den Germanen entgegen. Das Verbreitungsgebiet dieser beiden Bilder ist also kein großes. Etwas weiter reicht vielleicht die Vorstellung von der Sonne als einem Vogel. Sie liegt im Veda unzweifelhaft sicher vor, — sie ist wohl auch in dem Wundervogel Garuḍa zu suchen, den Gott Vishṇu reitet. Im Veda wird die Sonne wiederholt der himmlische oder der rötliche Adler genannt [2], — oder auch einfach der Vogel, der Eigeborene [3]. Dazu stimmt nun der deutsche Sonnenvogel oder Sonnenschwan [4], — und vielleicht darf man auch an die äschyleische Bezeichnung des Helios als Vogel des Zeus [5] erinnern, wenn dieselbe auch, wie Roscher (a. a. O., S. 1998) meint, nur als ein kühnes Bild des Dichters zu fassen sein mag. Sie zeigt doch, daß ein solches Bild dem griechischen Geiste nicht zu fern lag. Vielleicht auch dürfen wir in der Lerche eines merkwürdigen lettischen Liedes die Sonne erkennen, da die Lerche darin als Variante für den Sonnengott Uhsing auftritt, resp. umgekehrt [6]. Möglicherweise ist also wirklich die Vorstellung der Sonne als eines himmlischen Vogels uralt arisch.

Im allgemeinen werden wir sagen müssen, daß eine tiergestaltige Vorstellung der Sonne bei den Ariern vielfach angetroffen wird, daß wir aber keine bestimmte Tiergestalt in dieser Ver-

---

[1] Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203 Anm.

[2] suparṇá, mit den Epithetis divyá, ásura, aruṇá, arushá.

[3] mârtâṇḍá; auch mṛigás túvishmân RV 7, 87, 6 ist wohl mit Recht als „der große Vogel" übersetzt und auf die Sonne gedeutet worden.

[4] Vgl. Roscher, Lexikon S. 1997; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203; Germ. Mythen 39. 375 ff.

[5] *Ζηνὸς ὄρνις* Suppl. 212.

[6] „Die Lerche braut Bier in der Fußspur des Rößleins", — oder „Der Uhsing bereitet Bier in der Fußspur des Rößleins."

wendung sehr weithin und sicher bei ihnen bezeugt finden. Der Urzeit war wohl vermutlich eine mannigfaltige, wechselnde theriomorphische Vorstellung eigen, von der sich nur Trümmer und Reste bei den einzelnen arischen Völkern erhalten haben. Die Vorstellung des Vogels ist wohl am besten bezeugt. Aber auch die des Rosses, der Kuh und des Widders sind vielleicht uralt, — wir können das nur nicht bestimmt behaupten.

SONNENLICHT ALS GOLDENES VLIES, ALS LICHTES FELL, ALS ROTER ROCK ODER DECKE.

Die Argonautensage lehrte uns die Vorstellung vom Sonnenlicht als goldenes Vlies, als Fell eines goldenen Widders kennen. Ihr verwandt ist offenbar die Vorstellung vom roten Rock, Mantel oder Decke der Sonne, die sie beim Untergang oder Aufgang ausbreitet, aufhängt oder dgl. Es handelt sich in all diesen Fällen um das schöne, rote oder goldige Licht der aufgehenden oder untergehenden Sonne, das in ebenso naivem wie poetischem Bilde gefaßt wird. Das Bild des roten Rockes, des Mantels oder der Decke ist am bestimmtesten bei den Letten und Litauern bezeugt, außerdem wohl auch bei Slaven und Germanen. Die Vorstellung ist aber wohl nicht auf die europäischen Arier beschränkt. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß auch die Inder einst dieses Bild besessen haben. Der Grund, den ich zunächst zur Unterstützung dieser Annahme ins Feld führen möchte, wird manchem vielleicht etwas wunderlich erscheinen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß das Bild vom Fell wie auch vom Kleid, resp. von einem Gewebe im Rigveda sich ebenfalls findet, aber nicht vom Licht der Sonne, sondern gerade vom Dunkel der Nacht gebraucht, z. B. RV 4, 13, 4 heißt es vom Sonnengott Sûrya: Du gehst dahin, das Gewebe, das dunkle Kleid ablegend; des Sûrya Strahlen haben abschüttelnd die Finsternis wie ein Fell in die Wasser getan; RV 7, 63, 1: Aufgeht der herrliche Sûrya, das Auge des Mitra und des Varuṇa, der Gott, der die Finsternisse wie ein Fell zusammengewickelt hat. — Vielleicht lebte das Bild vom Fell, von der Decke oder dem Kleid

ursprünglich in Anwendung auf beide, Sonnenlicht und Dunkel, — als lichtes und als dunkles Fell oder Kleid gefaßt. Die Europäer hätten eines, die Inder das andere bewahrt. Mir scheint diese Annahme keineswegs so unwahrscheinlich zu sein. Sie wird weiter noch sehr wesentlich durch ein interessantes rituell gewordenes Spiel beim indischen Sonnwendfest unterstützt. Ein Arier und ein Çûdra kämpfen um ein weißes, rundes Fell, das schließlich der Arier gewinnt. Hier ist längst unzweifelhaft richtig erkannt worden, daß das weiße, runde Fell die Sonne darstellt. Wir werden weiterhin noch ein anderes indisches Sonnwendspiel kennen lernen, bei welchem ebenfalls die Sonne oder das Sonnenlicht durch ein Fell vertreten ist. Danach wird man wohl auch diese Vorstellung als eine altindische anerkennen müssen, und die Vergleichung erweist dieselbe weiter als altarisch.

DIE SONNE ALS GEFÄSS.

In den lettischen Liedern erscheint die Sonne mehrfach als goldene Kanne, die die Sonnentochter im Meere wäscht[1] oder die Johannchen (der Heilige des Johannisfestes) zerschlägt[2]. Die Sonnentochter ertrinkt bei diesem Geschäft, — es handelt sich da offenbar um den Untergang der Sonne im Meere. Das Zerschlagen der Kanne, die übrigens von den Gottessöhnen mit silbernen Dauben ausgebessert wird, deutet wohl auf den Niedergang der Sonne von Johannis an. Auch als goldener Becher, mit dem die Gottessöhne spielen, scheint die Sonne in diesen

[1] Vgl. das Lied bei Mannhardt Nr. 39:

> Schmettere Perkun in den Quell
> Bis in den Grund hinein;
> Gestern Abend ertrank die Sonnentochter,
> Die goldene Kanne waschend.

Dazu vgl. ebenda eine Variante und Nr. 40.

[2] Mannhardt Nr. 57:

> Johannchen zerschlug die Kanne,
> Auf einem Stein sitzend,
> Der Gottes Sohn bebänderte sie
> Mit silbernen Dauben.

Liedern aufzutreten. Mit der Vorstellung der Sonne als einer Kanne vergleiche man das Folgende: „Im tirolischen Losertale sieht man in der heiligen Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne, aus der das flüssige Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne. Es ist aber noch kein Sonntagskind gekommen, Kanne und Gold zu gewinnen.“ (Vgl. Feuilleton im Fremdenblatt, 23. Juni 1904 „Sonnwendzauber“, S. 14, gez. M. K.) Die Vorstellung vom Sonnenbecher finden wir auch bei den Griechen, aber in eigentümlicher Weise mit derjenigen vom Sonnenboot vermengt, da Helios in diesem Becher über den Ozean fährt [1]. Als Schale erscheint die Sonne in einem deutschen Regenlied und in einem russischen Rätsel [2]. Auch den Indern scheint eine ähnliche Vorstellung nicht fremd zu sein. So stellt z. B. beim Pravargyaopfer ein Kessel mit glühend heißer Milch symbolisch die Sonne dar (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda S. 447—451). Ob mit der herrlichen Götterschale oder dem Götterbecher, den der himmlische Künstler Tvaṣhṭar geschaffen, die Sonne oder der Mond gemeint sei, ist schwer zu entscheiden. Gerade der Mond scheint bei den Indern gern als Gefäß gedacht zu sein, voll himmlischen Nektars, den die Götter schlürfen. Ist es leer, so wird es neu gefüllt, — daher das Abnehmen und Wachsen des Mondes. Es erscheint nicht unmöglich, daß die Vorstellung der Sonne als eines Gefäßes uralt arisch ist, — vielleicht aber wurden auch beide, Sonne und Mond, in der Urzeit gelegentlich unter diesem sehr naheliegenden Bilde gedacht, als herrliche himmlische Gefäße geschildert. Spuren ähnlicher Auffassung zeigen sich jedenfalls weithin über das arische Völker-

---

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythol. I, S. 355. Die Sonne als δέπας bei Stesichorus; auch Peisandros von Kameiros. Vgl. Mannhardt, Sonnenmythen S. 102. 103.

[2] Der betreffende deutsche Vers lautet nach Mannhardt a. a. O., S. 101:

Sunn, Sunn, kumm wedder
Met dîn golden Fedder,
Met dîn golden Schâl,
Beschîn uns alltomâl.

Das russische Rätsel: „Eine Schale voll Oel ist der ganzen Welt genug“.

gebiet verstreut. Sehr möglich, daß auch diese Vorstellung vom Monde ausgegangen, früh aber schon auf die Sonne übertragen ist.

Für urarisch halte ich demnach 1. die Vorstellung von der Sonne als Rad und als Wagenfahrer mit Rossen; 2. die Vorstellung der Sonne als Boot und Bootfahrer; 3. die Vorstellung vom Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln der Sonne; 4. die Vorstellung der Sonne als Auge des Himmelsgottes; und 5. die Vorstellung der Sonne in verschiedenen Tiergestalten, — vielleicht als Roß, Rind, Vogel u. dgl. m. — Wahrscheinlich gehört in diese Reihe auch noch 6. die Vorstellung des Sonnenlichtes als lichtes oder goldenes Fell, roter Rock, Mantel oder Decke; 7. vielleicht die Vorstellung der Sonne als Gefäß.

Für europäisch-arisch müssen wir zunächst die Vorstellung der Sonne als Apfel halten, da wir diese oder etwas Analoges bei den asiatischen Ariern nicht nachweisen konnten. Möglicherweise aber ist auch sie trotzdem uralt, nur den Indern und Persern im Laufe der Zeit verloren gegangen.

DIE SONNE — EIN FEUER.

Wir haben bisher eine jedenfalls auch schon uralte und wichtige Vorstellung von der Sonne ganz unberücksichtigt gelassen, aus dem einfachen Grunde, weil dieselbe in die Reihe der mythischen Bilder, der mythischen Gedanken und Vorstellungen nicht eigentlich hinein gehört. Es ist dies die unmittelbare, instinktive oder elementare Erkenntnis, daß die Sonne ein Feuer sei. Sie wird nicht einem solchen *verglichen*, sondern sie ist ein Feuer, — ein großes Feuer, das am Himmel brennt. Sie leuchtet und strahlt, sie wärmt und brennt wie jedes andere Feuer — und besitzt somit dessen charakteristische Eigenschaften. Schon der Urmensch muß, als er das Feuer kennen lernte, die Wesensverwandtschaft desselben mit der Sonne unmittelbar, instinktiv, wenn auch vielleicht noch dunkel und unausgesprochen empfunden haben. Auf dieser ganz richtigen elementaren Erkenntnis beruht offenbar die enge Beziehung des Feuers zu dem Sonnenkultus. Im Feuer hatte der Mensch gewissermaßen etwas Sonnenhaftes,

Sonnengleiches, Sonnenartiges in seiner nächsten Nähe, — es stand ihm zu Gebote, er hatte die Erzeugung, die Anfachung und Erhaltung der Flamme in seiner Hand. Es war ein Element des Lichtes und der Wärme, — und Licht und Wärme waren es ja, um derentwillen er die Sonne suchte, sie freudig begrüßte und ehrte. Sehr natürlich darum, daß ein Entflammen von Feuern, eine eifrige Pflege der lodernden Flamme schon früh als ein Dienst empfunden werden konnte und mußte, den man der Sonne leistete, — ein Dienst im eigentlichsten Sinne des Wortes —, und als eine Freude, die man ihr bereitete. War die Sonne schwach, von den Nächten des Dunkels und der Kälte bedrängt, dann mußte es sie freuen, es mußte sie stärken, ihr helfen, wenn der Mensch das verwandte Element des Feuers in hellen Flammen emporlodern ließ. Auf diesen ganz elementaren Gedanken ruht ein so wesentlicher Teil des Sonnenkultus überhaupt, daß wir ihrer schon hier gedenken mußten. Es ruht auf ihnen jener „Sonnenzauber“, den man in verschiedenen Kulthandlungen mit dem feurigen Element aufgedeckt hat. Was sich in späterer Zeit als heilige Handlung, in festen Formen von Priestern geübt, uns darstellt, — das war ursprünglich wohl nur freudiger Ausdruck der Sympathie, eifriges, frohes Bestreben, das große Feuer im Himmelsraum mit irdischem Feuer, dem verwandten Element des Lichtes und der Wärme, zu begrüßen, — durch Mehrung dieses Elementes jenes große wichtige Feuer selbst zu kräftigen und zu erfreuen, damit es die ganze Welt erwärme und alles gedeihen lasse. Dieses ganz naive, ganz elementare Empfinden und Streben spricht in ursprünglichster Form eines jener lettischen Liedchen aus, die dem Gotte der aufsteigenden Frühlingssonne, Uhsing, gewidmet sind (Auning Nr. 38):

Laßt uns Holz aufs Fuder laden,
Laßt es uns dem Uhsing zuführen,
Auf daß er großes Feuer zünde,
Auf daß er die Welt erwärme;
Damit am Leben bleiben die braunen Pferde,
Die geäpfelten Rößlein.
Fastnacht läßt kalte Tage erwarten,
Droht alle durch Frost zu töten.

Das ist nicht nur ein Zeugnis für Frühlingsfeuer der Letten zu Ehren des Uhsing, es gibt uns auch die ganz naive Begründung, warum man diese Feuer entfachte. Man will dem Sonnengott helfen, sein Feuer recht groß zu machen, damit er die Welt erwärmen, den Frost bezwingen könne. Dazu muntert das Volk gegenseitig sich auf mit frohem Gesang, dazu braucht es noch keine Priester. Was hier so naiv, so volksmäßig sich ausspricht, das tritt uns in Indien schon in vedischer Zeit als feierliche Kultushandlung entgegen, als komplizierte religiöse Zeremonie, mit symbolischem Kern, — einst so einfach und volksmäßig heiter, jetzt ein ernster Akt, nur noch von kundigen Priestern vollziehbar. Nur dem grübelnden Denker enthüllt sich jetzt noch der Kern der Handlung, als ein „Symbol", als ein „Sonnenzauber", nicht jedem mehr faßbar. Zwischen dem lettischen Lied und dem indischen Opfer liegt ein fast unabsehbar weiter Zeitraum kultureller Entwicklung, — die Letten bezeichnen den Anfang, die vedischen Inder das Ende derselben.

Die Wesensgleichheit von Sonne und Feuer ist den vedischen Indern ein geläufiger Gedanke. Er nimmt bei den priesterlichen Denkern jener Zeit die Form theologischer Spekulation an. Wir hören da oft von der dreifachen Geburt des Feuergottes Agni: am Himmel zuerst, sodann aus den Wassern (der Luft) und endlich auf Erden aus den Reibhölzern der opfernden Menschen. Über die Wassergeburt des Gottes gibt es verschiedene Meinungen — wir kommen später darauf zurück —, auch nennen andere Dichter noch andere Geburten, z. B. die aus dem Stein, — unzweifelhaft aber, unbestreitbar und unbestritten ist der am Himmel geborene Agni das Sonnenfeuer. Agni leuchtet mit hellem Glanz als Sonne am Himmel. Die Sonne ist eine der verschiedenen Erscheinungsformen des Feuergottes, — das ist ein feststehendes Dogma der vedischen Zeit[1]. Die priesterlichen Denker jener Tage, wo alles sich um das Opfer dreht, gehen aber noch weiter. Sie sehen in der Sonne das Opferfeuer der

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 106. 108 ff. Macdonell, Vedic Mythology S. 93; Hillebrandt, Vedische Mythologie, II, S. 112.

Götter, dessen irdisches Abbild das Opferfeuer der Menschen — der Agni des Âhavanîya-Altars — darstellt [1]. Wir können auf die mannigfaltigen Spekulationen über Agni und die Sonne, über himmlisches und irdisches Feuer und ihre Beziehungen zueinander hier nicht näher eingehen. Man findet sie in den Werken von Hillebrandt, Macdonell, Oldenberg und anderen Forschern zusammengestellt. Den einen Gedanken aber müssen wir doch als Erbe der Urzeit hervorheben, nur priesterlich gefaßt und umgedeutet, — den Gedanken, daß das Feuer der Menschen, jetzt das heilige Opferfeuer, der Sonne hilft, sie kräftigt und fördert.

Was ursprünglich wohl nur zu gewissen Zeiten des Jahres nötig erschien und geübt wurde — der Sonne gegen die Mächte des Dunkels und der Kälte durch Feuerentfachung helfend beizuspringen —, das ist bei den vedischen Indern schon zum feststehenden täglichen Brauch geworden. Täglich um die Zeit des Sonnenaufgangs wird das heilige Feuer angeschürt und eine Spende von Milch in demselben dargebracht. Die Brâhmaṇas aber, die großen theologischen Werke jener Zeit, lassen deutlich erkennen, welche Bedeutung und Kraft diesem täglichen morgendlichen Feueropfer, dem Agnihotra, beigemessen wurde. Sie sagen geradezu, daß ohne dasselbe die Sonne gar nicht aufgehen würde! Man hat daher nicht Unrecht gehabt, diese Zeremonie als einen „Sonnenzauber" zu bezeichnen [2]. Wir dürfen vermuten, daß ursprünglich solche Kraft, die Sonne zu fördern, vor allem dem neu angelegten, neu durch die Reibung gewonnenen, noch nicht abgenutzten, nicht alt gewordenen Feuer beigemessen wurde. Und darum wohl finden wir die wichtige Zeremonie der Neuanlegung des heiligen Feuers, die der Brahmane im Frühling, der Kshatriya im Sommer vollziehen soll, mit merkwürdigen Bräuchen verbunden, die unzweifelhaft deutlich symbolisch auf die Sonne hinweisen. Ein junges Roß, das Symbol der Sonne, muß seinen rechten Vorderfuß auf die Stätte des Opferfeuers setzen. Ein Wagen oder ein Rad,

---

[1] S. Hillebrandt a. a. O., S. 145.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 109; Hillebrandt, Vedische Mythologie II, S. 83.

ebenfalls Sonnensymbole, müssen vom Brahman, dem obersten Priester, dreimal südlich vom Opferplatz umhergefahren werden u. dgl. m.[1]. Der Zusammenhang von Sonne und Feuer, ihre Wesensgleichheit, tritt im Ritus ebenso wie in den Liedern und in der Spekulation oft genug unzweifelhaft deutlich hervor.

Wir könnten uns nicht wundern, wenn eine Feuerverehrung, die sich in solcher Weise mit der Sonnenverehrung verbindet und mit ihr verschmilzt, zu einer allgemeinen Verehrung des Lichtes emporstiege. So ist in der Tat bei den Iraniern das Feuer zum Symbol einer reinen Lichtreligion, ja eines ewigen, ganz geistig gedachten schöpferischen Lichtgottes geworden. So ist bei den Griechen ein alter Feuergott zum Sonnengott und zum Lichtgott im allgemeinen und höchsten Sinn emporgewachsen, — die hehre Gestalt des Apollon, dessen tiefes Wesen wir weiterhin in seinen Wurzeln zu betrachten haben werden. Doch ist hier schon der Ort, im vorhinein darauf hinzuweisen, wie dieser Gott Feuer und Sonne in sich vereinigt. Wie eng Apollon, den ich als ursprünglichen Feuergott erwiesen zu haben glaube, mit der Sonne verbunden ist, ersieht man aus der Bemerkung Roschers: die Erinnerung an die ursprüngliche Wesensgleichheit des Apollon und Helios ziehe sich durch die ganze griechische Literatur, wenn auch die ausdrückliche Gleichsetzung der beiden göttlichen Personen erst seit Euripides in Aufnahme kam, der sie den Naturphilosophen entnommen habe[2].

Daß übrigens die Griechen, auch abgesehen von bestimmten göttlichen Personen, die Sonne als ein Feuer ansahen, als Flamme, als Feuer des Himmelsraums, ergibt sich aus verschiedenen Stellen von Dichtern und Denkern dieses Volkes[3]. Dieselbe Erkenntnis fehlt auch den Römern nicht, — ja wir werden sie wohl bei

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythologie II, S. 79—81; Oldenberg a. a. O., S. 109, Anm. 2.

[2] W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, S. 1996.

[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 1996: „Dem Stoff nach erscheint die Sonne als brennendes Feuer (*φλόξ* Aesch. Prom. 22; Pers. 497; Eur. Jph. T. 1139; Jon 82 *πῦρ τόδ' αἰθέρος*), woraus dann die Spekulation ein *πῦρ νοερόν* machte (Procl. Lyc. h. in Sol. bei Brunck, Anal. 2, 441)“.

allen arischen Völkern voraussetzen dürfen. Das Hauptfest des Vulkan fiel in den heißen Monat August, wie Preller sagt: „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern, oft gleichbedeutend gedacht und füreinander gesetzt werden“ [1]. Wenn das heilige Feuer der Vesta neu erzeugt werden mußte, dann wurde es entweder durch Reibung von Holz gewonnen „oder durch Entzündung eines neuen Feuers an der Sonne, dem Urquell des Feuers“ [2], — eine gewiß sehr bezeichnende Anschauung. — Von den Germanen sagt Grimm, es möge bei ihnen ein Teil des dem Feuer gewidmeten Kultus in dem der leuchtenden und wärmenden Sonne begriffen gewesen sein, „wie schon Julius Caesar Sol und Vulcanus, und die Edda, beide als das Höchste preisend, Feuer und Sonne nebeneinander nennt“ [3]. — Wir brauchen kaum weitere Zeugnisse und dürfen die so naheliegende Erkenntnis der Wesensgleichheit von Sonne und Feuer wohl ohne Bedenken schon der arischen Urzeit zuschreiben.

Die Ergebnisse der ethnologischen Forschung können diese Voraussetzung nur bestätigen und liefern manche Analogien. Man findet — sagt Tylor — „die Zeremonie der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnenkultus übertragen“. Und an einem anderen Orte: „Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung [4].“ In Mexiko erscheinen Feuergott und Sonnengott als nahe verwandt, aber doch dabei klar unterschieden. Interessant ist namentlich, daß dort das Fest des Neufeuers deutlich mit dem Sonnenkultus in Zusammenhang steht, — geradeso, wie wir das beim indischen Agnyâdheya beobachtet haben [5]. Bisweilen wird auch bei ameri-

[1] Preller, Röm. Myth. II, 3. Aufl., S. 151 (1. Aufl., S. 528). Er führt in der Anmerkung noch an Ennius bei Varro r. r. I, 4 von den vier Elementen: aqua, terra, anima (Luft), et sol, — wo also geradezu Sonne für Feuer gesetzt ist.

[2] Preller a. a. O., II, S. 167 (1. Aufl., S. 542).

[3] Vgl. J. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 500.

[4] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, S. 278. 286.

[5] Vgl. Tylor a. a. O., S. 279. 280.

kanischen Völkern mehr dem Licht als dem Sonnenbilde selbst Verehrung gezollt[1], — es entwickelt sich also auch da etwas wie eine Lichtreligion, die sich über die Einzelerscheinungen selbst der himmlischen Lichtkörper erhebt, wenn auch religiöse Bildungen von der Größe und Schönheit der griechischen, indischen und persischen nicht erwachsen sind. Es ließe sich noch manches hier anführen, doch dürften unserem Zwecke vorläufig auch diese flüchtigen Andeutungen schon genügen.

[1] Vgl. Ratzel, Völkerkunde I, S. 574. Amerikanische Sprachen zeigen übrigens auch bisweilen dasselbe Wort für Himmel und Sonne (s. ebenda).

SONNENKULTUS DER ARISCHEN URZEIT.

BEI der Betrachtung des Himmelsgottes, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, sind wir auf die Frage des ihm gewidmeten Kultus nicht näher eingegangen. Die vergleichende Ethnologie hat uns die merkwürdige, zunächst allgemein überraschende, jedenfalls aber tief begründete Tatsache kennen gelehrt, daß die Völker einer primitiven Kulturstufe eine rituelle Verehrung, einen eigentlichen Kultus des höchsten guten Wesens, des göttlichen Repräsentanten der Moral, gar nicht oder fast gar nicht ausüben, — teils weil sie, wie die Australier, sagen, man ehre dieses höchste Wesen eben durch die Erfüllung seiner Gebote — Kants Standpunkt in primitivem Gewande —, teils weil sie, wie manche afrikanische Völker, der Ansicht sind, man brauche das höchste gute Wesen nicht mit Opferspenden u. dgl. m. zu berücksichtigen, eben weil es durch und durch gut und immer freundlich gesinnt sei. Ein wirklicher Kultus wird dem höchsten guten Wesen erst später, meist erst auf höheren Kulturstufen gewidmet. Ganz anders aber steht es mit den Naturgöttern und Seelengöttern, den großen Mächten des Lebens und des Todes, deren wohltätige oder schreckende Gewalt der Mensch fort und fort empfindet, wahrnimmt, oder doch wahrzunehmen glaubt. Ihnen mußte man seine Verehrung bezeigen, damit sie freundlich gestimmt, dem Menschen freundlich begegneten, nicht ihm ihren Segen entzogen oder gar ihn geradezu schädigten. Mit dem höchsten guten Wesen setzte man sich tatsächlich in Einklang, indem

man seine Gebote befolgte, — bei den Mächten der Natur- und der Geisterwelt brauchte es anderer Mittel und Wege, um diesen Zweck zu erreichen. Darum finden wir denn auch bei allen Völkern der Erde die Verehrung der Natur- und Seelengötter in der mannigfaltigsten Weise kultlich ausgebildet und ausgeprägt. Sie fehlt auch den primitivsten Völkern nicht und hat bei ihnen nur andere Formen angenommen, als bei den schon weiter vorgeschrittenen. Wir werden dieselbe daher in irgendwelcher Form auch bei den Ariern der Urzeit unbedingt voraussetzen müssen, — und es ist nur die Frage, wieweit wir imstande sind, jene urzeitlichen Formen des Kultus auch heute noch mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erschließen und glaubhaft zu rekonstruieren.

Nichts scheint näher zu liegen als die Verehrung der Sonne, wenn überhaupt Naturmächte verehrt werden. Nimmt sie doch unter allen Naturerscheinungen eine überragend große, gewissermaßen zentrale Stellung ein. Daß Leben und Wohlsein von ihr, ihrem Licht und ihrer Wärme abhängen, muß — so scheint es — überall und von jedermann empfunden und wahrgenommen werden. Wir treffen auch tatsächlich die Sonnenverehrung in allen Teilen der Erde an, doch lehren uns die Tatsachen der Ethnologie, auch hier nicht zu schnell und voreingenommen zu urteilen. In Wirklichkeit findet sich der Sonnenkult bei den verschiedenen Völkern der Erde sehr verschieden verteilt und sehr verschieden stark entwickelt. Er spielt z. B. bei den Völkern Amerikas eine ganz gewaltige Rolle, während er in Afrika, außerhalb Ägyptens, verhältnismäßig wenig bedeutet. Hier verdient eine gute Bemerkung d'Orbignys erwähnt zu werden, der den Kultus der Sonne „nicht so sehr mit den heißen Regionen in Verbindung bringt, wo ihre brennende Hitze die Menschen den ganzen Tag über bedrückt und sie zwingt, im Schatten Schutz zu suchen, als vielmehr mit Klimaten, wo ihre Gegenwart wegen ihrer lebenspendenden Wärme freudig begrüßt wird und wo die Natur bei ihrem Verschwinden vor Kälte erstarrt“. Der Gedanke ist naheliegend und ich halte ihn für richtig. Auch Tylor billigt ihn, wenngleich nicht unbedingt. Treffend hat d'Orbigny darauf hingewiesen, daß z. B. in den schwülen Wäldern Südamerikas

der Sonnenkultus wenig hervortritt, während er auf dem Hochplateau von Peru sich aufs höchste entwickelt zeigt. Tylor weist darauf hin, daß Samuel Baker angibt, in Zentralafrika werde der Aufgang der Sonne geradezu gefürchtet und die Sonne als der gemeinsame Feind angesehen, — ähnlich wie schon Herodot (IV, 184) von den afrikanischen Ataranten sagt, daß sie die Sonne bei ihrem Aufgang schmähen und ihr fluchen, weil sie das Land mit so furchtbarer Hitze heimsuche[1]. Es ließe sich einwenden, daß ja auch gefährliche Mächte tatsächlich oft, und gerade auch in Afrika, verehrt werden, weil man sie zu beseitigen strebt. Immerhin liegt in jener Bemerkung ein bedeutender Wahrheitsgehalt und richtige Beobachtung. Danach müßte man in den Ariern, wenn ihre Ursitze in Europa lagen, wie wir zu zeigen suchten, eifrige Sonnenverehrer vermuten. Und ich glaube, daß diese Voraussetzung sich tatsächlich als eine richtige bewährt. Tylor meint freilich, „daß die Sonne nicht so unbedingt der Gott der wilden Jäger und Fischer sein wird, wie derjenige der Ackerbauer, die sie Tag für Tag beobachten, wie sie ihnen ihr Besitztum und damit ihren eigentlichen Lebensunterhalt vermehrt oder vermindert“[2]. Ackerbauer waren allerdings die Arier der Urzeit eigentlich noch nicht oder doch nur in bescheidenem Maße, — aber sie waren Viehzüchter, und das in hervorragendem Grade. Für den Viehzüchter aber hat in nördlichen Breiten die Sonne und insbesondere das Erstarken des Sonnenlichtes im Frühjahr, nach der langen Winterzeit, eine ganz ähnliche Bedeutung wie für den Ackerbauer. Denn die Sonne ist es, die den Schnee schmelzen, die das Gras wachsen läßt und den Herden nach der kalten, harten und kargen Zeit des Winters den Tisch aufs neue deckt und sie wieder gedeihen läßt. Es ist daher gewiß kein Zufall und stimmt mit allen unseren Voraussetzungen und bisherigen Ergebnissen aufs beste zusammen, wenn wir unter den Sonnengöttern der Arier gerade eine ganze Reihe von ausgeprägten Hirten- und Herdengöttern antreffen. Dahin gehört der alte originelle Pûshan, der indische Sonnen-

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 287.
[2] Tylor a. a. O., S. 287.

gott, der Gedeihen Schaffende, wie sein Name besagt, der himmlische Hirte mit dem Ochsenstachel; dahin Kṛishṇa-Vishṇu, der üppige Freund der Hirtinnen, der selbst jahrelang als Hirt gelebt haben soll; dahin der so überaus ursprüngliche lettische Gott Uhsing, der Patron und Versorger der Pferde, der der Erde grünen Klee oder einen grünen Mantel, den Bäumen Blätter bringt, der die Rößlein rund werden läßt, den man darum einladet und bittet:

Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
Lange haben wir schon auf dich gewartet;
Die Pferde warten auf grünes Gras,
Die Burschen auf heiteres Singen [1].

Dahin gehört auch die römische Hirtengottheit Pales, der zu Ehren die Frühlingsfeuer der Palilien lodern. Dahin wohl auch der sabinische Sonnengott Soranus, durch dessen Feuer die Hirpi Sorani laufen mußten, deren Vorfahren ausdrücklich als Hirten gekennzeichnet werden [2]. Dahin ist vielleicht auch der slavische Viehgott Wolos, Weles zu rechnen, — und in entfernterem Sinne auch der griechische Apollon, eigentlich ein Feuergott, aber zum Sonnengott entwickelt und in ausgeprägtem Maße Patron der Herden, daher ihn Carl Robert geradezu als ursprünglichen Herdengott hat fassen wollen. All diesen arischen Sonnengöttern, die so charakteristisch als Hirten- und Herdengötter, als himmlische Versorger des Viehstandes ausgeprägt sind,

[1] Vgl. Auning a. a. O., Nr. 39. 40. 29. 15. Vgl. auch Nr. 16 und 17:

Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
Füttere das Rößlein, daß es gut werde.
Gib Hafer dem Rößlein,
Dann wird das Rößlein gut sein;
Es wird tanzen im Hof des Vaters
Auf seinen vier Füßlein. (16)

Wohl wartete ich auf den Uhsing,
Konnte ihn nicht erwarten;
Das Rößlein hat ihn erwartet,
Die Diele des Stalles stampfend,
Während es auf das grüne Gras wartete (17) u. dgl. m.

[2] Wir kommen auf das Institut der Hirpi Sorani weiter unten zu sprechen und werden unsere Ansicht über dasselbe dort darlegen.

lassen sich keineswegs ebenso entsprechende arische Sonnengötter gegenüberstellen, die des Ackerbaus walteten, für das Gedeihen des Getreides sorgten. Wir finden vielmehr überraschenderweise als Patrone des Ackerbaues Götter ganz anderen Ursprungs tätig, Seelengötter und Windgötter, oder Mondgötter und Götter der Erdtiefe, von deren Wesen wir später handeln werden — Odhin, Wodan, Dionysos und Demeter, Mars und Acca Larentia, auch Saturnus, sowie eine große Schar besonderer Vegetationsdämonen. Es ist jedenfalls sehr bezeichnend, daß wir gerade die Sorge für den Viehstand unter den alten Sonnengöttern der Arier sehr deutlich hervortreten sehen. Es stimmt das ganz zu unserem Bilde von den viehzüchtenden Ariern der Urzeit.

Doch die Zahl der arischen Sonnengottheiten ist sehr viel größer und umfaßt, wie wir schon gesehen haben, eine bunte Schar der verschiedenartigsten Gestalten, die unter wechselnden Bildern gefaßt, von mancherlei Mythen umwoben sind. Man hat den Eindruck, daß gerade bei den arischen Völkern die Sonnenverehrung recht eigentlich zu Hause ist, und man wird von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, daß diese Verehrung auch schon in der Urzeit, im europäischen Stammlande der Arier ihren Ausdruck fand. Läßt ein solcher Kultus sich nachweisen und in welchen Formen? — das ist die jetzt sich aufdrängende Frage.

Die allgemeinen Kulturverhältnisse der arischen Urzeit, wie wir sie früher im Umriß geschildert haben, lassen nur eine ziemlich primitive Form des Kultus erwarten, und diese Voraussetzung wird durch mehrere den Kultus betreffende Tatsachen negativer Art noch erheblich bestärkt. Die Vergleichung lehrt uns nämlich, daß die arische Urzeit Tempel, Altäre, Götterbilder und eigentliche Priester noch nicht gekannt hat, was ohne Zweifel auf recht primitive kultliche Zustände schließen läßt. Darum kann dieser Kultus immerhin doch dem Gemüte, der Phantasie, dem religiösen Bedürfnis viel geboten, einen reichen und tiefen, wertvollen Inhalt gehabt haben und wir werden das bei der tiefen und reichen Veranlagung der Arier sogar von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, wie denn andererseits

Tempel, Altäre, Götterbilder und Priester die größten Roheiten, Grausamkeiten und Scheußlichkeiten bei der Gottesverehrung in keiner Weise ausschließen. Der Haingottesdienst der alten Germanen hat den Römer Tacitus so tief beeindruckt, daß er mit offenbarer Ehrfurcht von ihm redet und eine wohl unwillkürlich idealisierende Schilderung desselben gibt. Wir kennen auf der anderen Seite Tempel genug, in denen das Menschenblut in Strömen geflossen, Götterbilder, die die ekelhafte Verzerrung des Göttlichen darstellen, Priesterschaften, die die besten und höchsten Instinkte der Menschheit in eigennütziger Weise ausgebeutet haben, so daß diese Dinge in keiner Weise einen Maßstab für den inneren Wert des Kultus abzugeben imstande sind. Immerhin sind es die Formen und Bildungen, die die Gottesverehrung bei vorschreitender Kultur überall hervorbringt, deren relativer und zeitweiliger Kulturwert auch nicht bestritten werden soll. Charakteristisch sind sie auf jeden Fall, und zur Eigentümlichkeit des urarischen Kultus scheint es zu gehören, daß sie demselben noch ganz oder so gut wie ganz fehlten.

Tempel und Götterbilder haben sogar die Inder der vedischen Zeit noch nicht besessen[1], obwohl ihre Kultur sich über diejenige der Urzeit doch schon sehr bedeutend erhoben hatte. Sie fehlten auch den alten Iraniern noch nach dem Zeugnis des Herodot und nach Ausweis der ältesten Urkunden der Zarathustra-Religion[2]. Wir dürfen mit Sicherheit daraus schließen, daß den Ariern der indoiranischen Einheitsperiode Tempel und Götterbilder noch ganz unbekannt waren oder doch in ihrem Kultus keine Stelle hatten. Aber auch Altäre in unserem Sinne des Wortes werden wir dieser Zeit noch absprechen müssen. Herodot sagt ausdrücklich, daß die Perser keine Altäre besaßen, sondern ihre Opfergaben für die Götter auf zartem Gras, insbesondere Klee, niederlegten, — eine Art Opferstreu, wie sie auch die Inder und

[1] Eine einzige Stelle des Rigveda, in welcher einige Forscher Anspielung auf ein Götterbild (des Indra) vermutet haben, ist dunkel, schwierig und mindestens sehr zweifelhaft. Andere und ausgezeichnete Kenner erklären dieselbe ganz anders, und wird man darauf jedenfalls nichts aufbauen dürfen.

[2] Vgl. Herodot I, 131; desgl. die Gâthâs des Zarathustra.

andere arische Völker in mannigfaltigen Formen aufweisen. Die sogenannte Vedi der Inder, eine vertiefte, mit Gras bestreute Erdstelle, wo die Opfergaben hingestellt werden, kann man aber auch einen Altar eigentlich noch nicht nennen, obwohl dies oft genug geschieht. Priester aber haben nicht nur die vedischen Inder und die Perser der ältesten Zeit, sondern ohne Zweifel schon vorher die noch ungetrennten Indoiranier besessen, und zwar nach dem sicheren Ausweis der Sprachen bereits mehrere Arten und Ordnungen derselben [1]. Wir sehen daraus mit großer Deutlichkeit, daß es lange vor Tempeln, Götterbildern und Altären schon Priester gegeben hat, — kundige Männer, die der Gottesverehrung einer älteren Zeit bereits vorstanden.

Tempel und Götterbilder haben die alten Germanen nach dem bestimmten Zeugnis des Tacitus zu seiner Zeit noch nicht besessen (Germ. Kap. 9), und auch bei den Slaven fanden die ersten christlichen Bekehrer noch keine dem Gottesdienst gewidmeten Häuser vor. Von den in der Kultur noch länger zurückgebliebenen Letten und Litauern läßt sich dasselbe für noch spätere Zeiten behaupten. Schon diese Tatsachen genügen, um es zweifellos erscheinen zu lassen, daß die Arier der Urzeit Tempel und Götterbilder noch nicht gekannt haben, ebensowenig Altäre in unserem Sinne des Wortes. Sie opferten zweifellos im Freien, sei es auf Anhöhen und Bergspitzen, wie es Herodot von den Persern berichtet, oder in Hainen und Wäldern wie die Germanen des Tacitus, oder auch sonst an einem freien, ihnen dazu geeignet erscheinenden Platz.

Ob sich mit derselben Bestimmtheit behaupten läßt, daß die Arier in der Urzeit keinerlei Priester besessen haben, ist allerdings fraglich. Ein positiver Beweis für ihr Vorhandensein läßt sich freilich nicht in ausreichender Weise liefern, nachdem sich die Gleichung des indischen brahman = lat. flamen als nicht genügend stark erwiesen hat, diesen Beweis zu tragen. Auch muß wohl beachtet werden, daß Caesar den Germanen gottesdienstliche

---

[1] Vgl. ssk. hotar = avestischem zôtar, atharvan = âthravan; dazu gâthâ = gâthâ, soma = hôma u. a. m.

Funktionäre nach Art der keltischen Druiden abspricht und daß nach den Forschungen von Krek die Slaven der ältesten Zeit keine Priester besessen zu haben scheinen [1]. Doch ist das Zeugnis des Caesar nicht von der Art, daß es jede Art von Priestern bei den Germanen geradezu ausschlösse. Es kann auch dahin verstanden werden, daß ein ausgebildeter Priesterstand, wie ihn die keltischen Druiden darstellten, den Germanen mangelte. Eine wirklich eindringende Kenntnis der germanischen Kulturverhältnisse hat Caesar keinesfalls besessen und man muß sich daher wohl hüten seinen recht summarischen Urteilen zu weitreichende Bedeutung beizumessen. Dazu mahnt uns auch seine jedenfalls ungenaue Bemerkung über die Opfer bei den Germanen. Über die Kulturverhältnisse der alten Slaven sind unsere Nachrichten aber so lückenhaft, daß ich ebenfalls Bedenken tragen würde, aus negativen Ergebnissen auf diesem Gebiete zu viel zu folgern. Alles in allem glaube ich, daß wir für die arische Urzeit das Vorhandensein von Priestern allerdings nicht erweisen, aber auch nicht schlechthin und ganz und gar bestreiten können. Ein entwickelteres Priestertum, ein eigentlicher Priesterstand läßt sich für jene Zeit gewiß nicht voraussetzen, wohl aber mag es schon damals Anfangsbildungen in jener Richtung gegeben haben, — Personen, die durch Alter, Erfahrung und entsprechende Begabung mehr als andere mit der Eigentümlichkeit des Kultus vertraut, zur Ausübung und Leitung desselben besonders befähigt erschienen. Wohl möglich, daß Stammeshäupter und angesehene Familienhäupter in erster Linie eine solche Rolle spielten, wie man vermutet hat, doch haben wir auch kein Recht, eine Beschränkung in dieser Richtung zu behaupten. Gewiß fehlten auch jene Leute nicht, die den Schamanen, Zauberern und Medizinmännern primitiver Völker sich vergleichen ließen. Die Gleichung brahman = flâmen spricht entschieden dafür (denn brahman heißt Spruch und Gebet

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 637—639. Caesar sagt von den Germanen de bello Gallico VI, 21: Neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. „Sie haben weder Druiden, die den gottesdienstlichen Dingen vorstehen, noch bekümmern sie sich um Opfer“.

bei den Indern schon in der ältesten Zeit[1]), daß die Kenntnis von Sprüchen und Gebeten bei den priesterlich fungierenden Personen von wesentlicher Bedeutung war, — und das war auch aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in seiner neutralen Form, während es als Maskulinum den Beter, den Priester, den Sprecher oder Sänger der Sprüche und Gebete bedeutete. Vielleicht hängt das Wort auch mit dem altnordischen bragr „Dichtkunst" zusammen, und es ist nicht unmöglich, daß Sprüche und Gebete schon in der Urzeit zum Teil poetische Form trugen. Das alles ist bei einem begabten Volk auch auf primitiver Stufe sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, wie sich ähnliches ja auch sonst bei ziemlich primitiven Völkern findet. Mehr als primitive Zustände aber wollen wir gar nicht voraussetzen.

[1] Wenn Schrader und andere als Grundbedeutung von brahman „Zauberspruch" ansetzen (vgl. Reallex., S. 637), so geschieht das vor allem wohl der Modetheorie zu Liebe, die alle Religion aus ursprünglichem Zauberwesen ableiten will. Das Wort heißt ohne Zweifel Spruch, Zauberspruch, aber auch Gebet, Andacht schon in der ältesten Sprache.

DIE BEGRÜSSUNG DER SONNE.

FÜR die primitivste Form der Naturverehrung halte ich die Begrüßung. Wenn der Mensch die belebte oder belebt gedachte Naturerscheinung freundlich und achtungsvoll, oder gar freudig begrüßt, — sei es schweigend, mit bloßer Gebärde, sei es auch mit Ausrufen, Empfindungslauten oder Worten — dann setzt er sich in der einfachsten, unmittelbarsten Weise mit ihr in Beziehung, stellt ein freundliches Verhältnis her, setzt sich in Einklang mit ihr. Es geschah das wohl ursprünglich rein instinktiv, gewissermaßen reflektorisch, ohne bewußte Absicht, als unmittelbare Wirkung der Erscheinung auf das Gemüt des Menschen. Doch im Verlaufe der Zeit empfand man es als wohltätig und beruhigend, in freundlichem Verhältnis zu stehen zu einer Macht, von der man sich in mancher Beziehung abhängig fühlte, oft — wie gerade bei der Sonne — in ganz hervorragendem Maße. Aus dem gelegentlichen Tun, das gebärdenhaft und interjektionell schon vor dem Aufstiege zum Menschtum, schon ehe aus den Untermenschen die Urmenschen wurden, bestanden haben kann, wurde später allmählich eine bewußt und absichtlich gepflegte Gewohnheit und endlich feste Regel, Ritus, Gesetz. Die Form der Begrüßung wechselte und entwickelte sich von Gebärde und Interjektion aufwärts bis zum Gebet, zum Andachtslied, vielleicht noch verbunden mit irgendwelchen äußeren Handlungen. Die Begrüßung in einfachster Form, durch Gebärde und Ausruf, ist gewissermaßen die Urzelle des Kultus, wenigstens bei der Naturverehrung. Vom Seelenkult reden wir später — es ist da eine andere Entwick-

lung möglich, ja wahrscheinlich. Die einfache Begrüßung ist jedenfalls etwas viel Ursprünglicheres als der Zauber, aus dem man heutzutage so gern allen Kultus ableiten möchte. Zauberhandlungen setzen schon viel verwickeltere Gedankengänge voraus. Es steckt viel Zauber im Kultus, ohne Zweifel, — es ist aber auch ebensoviel Zauber aus dem Kultus hervorgegangen. Beide hängen früh schon vielfach eng zusammen, ohne daß darum der Kultus den Zauber voraussetzte, — oder umgekehrt. Den Gruß, die einfachste Urform des Kultus, wird niemand auf eine Zauberhandlung zurückführen können oder wollen.

Sehr lehrreich ist mir immer die kleine Geschichte erschienen, die der bekannte finnländische Forscher Castrén mit einer Samojedin erlebte. Er berichtet: „Ein samojedisches Weib erzählte mir, daß sie jeden Morgen und Abend aus ihrem Zelte zu treten und sich vor der Sonne zu verbeugen pflege, wobei sie am Morgen spreche: „Wenn du, Jilibeambaertje [1], dich erhebst, erhebe auch ich mich aus meinem Bette“, am Abend dagegen: „Wenn du, Jilibeambaertje, niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe.“ Das Weib führte das als einen Beweis für ihre Behauptung an, daß man auch bei den Samojeden sein Morgen- und Abendgebet verrichte, fügte jedoch mit Bedauern hinzu, daß es auch unter ihnen solche Wilde gäbe, welche nie ein Gebet zu Gott empor sendeten.“ — [2] Hier haben wir achtungsvolle Begrüßung der Sonne in Verbindung mit dem denkbar primitivsten Gebet. Wir würden es kaum ein Gebet nennen mögen, doch die Frau selbst empfand es als ein solches und legte entschieden Gewicht darauf. Das ist nun freilich weder ein Bitt-, Dank- oder Sühnegebet, wie man gewöhnlich zu schematisieren pflegt, — es ist nichts als eine begrüßende Anrede mit der einfachen Feststellung, daß der andächtige Mensch sich in seinem Tun ganz im Einklang mit der angedeuteten großen Gottheit der Sonne befinde, — daß er aufstehe, wenn sie aufstehe, sich schlafen lege, wenn sie schlafen gehe. Es ist die einfachste Form, sich in Wort und Tat mit der

---

[1] Bezeichnung für Gottheit im allgemeinen.

[2] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 292.

lebendig und göttlich gedachten Naturerscheinung in Einklang zu setzen, — der einfachste Kultus, die Urform des Gebetes.

Begrüßung der Sonne können wir in mancherlei Formen bei verschiedenen mehr oder minder primitiven Völkern aufzeigen. Der tägliche Gottesdienst der Apalatschen auf Florida bestand darin, die Sonne vor ihrer Tür beim Auf- und Untergang zu begrüßen. Die Virginier verbeugten sich vor der Sonne bei ihrem Auf- und Untergange mit aufgehobenen Händen und Augen. Indianische Häuptlinge an der Hudsonbai bliesen dreimal den Rauch ihrer Pfeifen der aufgehenden Sonne entgegen. Bei den Natchez von Louisiana stellte sich der große Sonnenhäuptling jeden Morgen bei Sonnenaufgang in die Haustür, mit dem Gesicht nach Osten, jauchzte und warf sich dreimal zur Erde, worauf er erst zur Sonne, dann nach den anderen drei Himmelsrichtungen seinen Tabakrauch blies. Auch bei den nicht mehr primitiven Mexikanern wurde die aufgehende Sonne täglich in den Tempeln mit Hörnerblasen und Weihrauch bewillkommt [1]. Bei den Kirgisen wurde früher die junge Ehefrau am Tage nach der Hochzeit in die Sonne geführt, damit sie sie unter einer Decke tiefgebeugt begrüße [2] usw.

Von diesen Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, wenden wir uns zu den arischen Völkern.

Wenn der Bauer in der Oberpfalz noch heute vor der aufgehenden Sonne den Hut abnimmt [3], dann ist das nichts anderes als die alte einfache Begrüßung der Sonne. Seine Vorfahren werden barhaupt gegangen sein und sich daher beim Gruß anderer Gebärden bedient haben, doch die Sitte der ehrfurchtsvollen Begrüßung der Sonne hat er ohne Zweifel von ihnen geerbt. Das ist mehr als bloße Vermutung. Schon Grimm macht auf eine merkwürdige Stelle in der Edda aufmerksam, wo es von der Sonne heißt: „ihr neigte ich mich", — wo also offenbar eine ehrfurchtsvolle Verneigung oder Beugung vor der Sonne erwähnt wird, wie übrigens auch das Kniebeugen und Hutabnehmen vor

[1] Sämtliche Angaben aus Tylor a. a. O., S. 288—290.
[2] Vgl. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708.
[3] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 150, Anm. 2.

dem Neumonde in Deutschland bezeugt ist [1]. — Die alten Griechen begrüßten die Sonne täglich bei ihrem Aufgang und Untergang mit einem Gebete, wie uns Plato und andere berichten, — und sie taten das ehrfurchtsvoll in jeder Lage des Lebens [2]. Im Symposion steht Sokrates bis zum Morgen in Gedanken versunken da und begrüßt dann, ehe er nach Hause geht, noch die aufgehende Sonne mit einem Gebete [3]. Wir erfahren auch, wenigstens durch einen Schriftsteller späterer Zeit, die Gebärde, deren sich die Griechen bei dieser Gelegenheit bedienten. Nach Lucian (de salt. 17) begrüßten sie die aufgehende Sonne mit einem Handkuß! — Die Römer riefen in der Morgenfrühe den Janus an, den Gott der aufsteigenden Sonne, des anbrechenden Tages, den sie eben darum den morgendlichen Vater (Matutinus Pater) nannten [4]. Am meisten entwickelt und rituell fixiert war aber diese Begrüßung der aufgehenden und ebenso auch der untergehenden Sonne bei den Indern, und zwar bestand dieselbe vornehmlich in dem Murmeln der sog. Sâvitrî, eines an Gott Savitar gerichteten Rigveda-Verses, dem dann wohl auch andere Sprüche noch hinzugefügt wurden. Diese sog. Dämmerungsandacht ist morgens stehend, nach Osten gewandt, zu verrichten, bis die Sonnen-

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 26. 587. Vgl. auch das „Anbeten des Tags" ebenda S. 615. — Die Eddastelle findet sich im Sôlarliodh (henni ek laut).

[2] Vgl. Roscher, Lex., S. 2024; Plat. Leg. 10, S. 887.

[3] ἔπειτ' ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.

[4] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., I, S. 169. 170 (1. Aufl., S. 151); Horaz, Sat. II, 6, 20. — In der römischen Welt lebte die Sitte der Sonnenbegrüßung bis ins Mittelalter hin fort. Tylor führt a. a. O., II, S. 297 mehrere interessante Zeugnisse aus späterer Zeit an, die freilich ebendarum für die Vergleichung nicht sehr in Betracht kommen. So klagt Tertullian, daß viele Christen die Himmelskörper verehrten und ihre Lippen gegen die aufgehende Sonne zu bewegen pflegten. Und Leo der Große klagt noch im fünften Jahrhundert, daß manche Christen, ehe sie die Basilica von St. Peter betraten oder wenn sie auf einem Hügel standen, sich gegen die aufgehende Sonne wandten und sich vor ihr verbeugten, Wie viel von den letzteren erst später bezeugten Sitten auf die Rechnung altarischer Sonnenverehrung, wie viel auf die späteren und fremdländischen Kulte kommt, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

scheibe erscheint; abends nach Ablauf der Dämmerung, bis zum Erscheinen der Sterne. Der Betende muß mit der Opferschnur versehen sein, muß die vorgeschriebenen Waschungen und andere Wassergebräuche vollzogen haben [1]. Der hochheilige Vers, welchen die Mitglieder der Brahmanenkaste tagtäglich bei dieser Gelegenheit als Gruß für die nahende und scheidende Sonne zu murmeln haben, ist von uns bereits früher mitgeteilt worden. Für die anderen beiden arischen Kasten, die Ritter und das Volk (Kshatriya und Vâiçya), waren andere Sprüche, in anderem Metrum, als „Sâvitrî", d. h. als Gruß für den Sonnengott Savitar bestimmt; für die Adligen im Trishṭubh-Metrum, für das Volk im Jagatî-Metrum, während der Spruch der Brahmanen im Gâyatrî-Versmaß abgefaßt ist. Es prägen sich darin die inzwischen entwickelten Standesunterschiede des indisch-arischen Volkes charakteristisch aus [2]. Hier liegt bereits ein geregelter Ritus vor, der sich von der einfachen grüßenden Gebärde oder einem freudigen Ausrufe schon sehr weit entfernt hat und doch auf jene als Ausgangspunkt zurückführt.

Eine merkwürdige Form der Sonnenbegrüßung hat Prof. J. C. Jireček zur Erntezeit bei den Balkanslaven beobachtet [3]: „Die Weiber — berichtet er — gingen nach Sonnenaufgang scharenweise, mit dem Spinnrocken in der Hand und den Kindern auf dem Rücken, zuerst ein Stück Weges gegen die Sonne und dann erst aufs Feld, damit, wie man mir ausdrücklich sagte, die Arbeit die ganze Woche hindurch gedeihe [4]."

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 432; Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 55.

[2] Für den Kshatriya gilt RV 1, 35, 2, für den Vâiçya RV 1, 35, 9 oder 4, 40, 5 oder auch ein anderer Vers als Sâvitrî. Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 54.

[3] Es war im Balkan von Loveč im Dorf Mikre, und zwar zur Erntezeit, am 4. August d. J. 1884, Montag morgens. Ich verdanke die interessante Notiz einer freundlichen Mitteilung des Beobachters selbst, meines hochverehrten Herrn Kollegen Professor Dr. J. C. Jireček in Wien. Er spricht dabei mit Recht von dem „Rest eines Sonnenkultus".

[4] Vgl. Jireček, Cesty po Bulharyen, Prag 1888, S. 661; Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, Prag-Wien-Leipzig 1891, S. 94.

Ob die Begrüßung der Sonne schon in der Urzeit der Arier als regelmäßig geübter, täglicher Brauch zu denken ist, darf natürlich bezweifelt werden. Möglich wäre die Annahme durchaus, so gut wie wir solchen Brauch bei Apalatschen und Virginiern bezeugt finden, — und die Arier zeigen ja alle eine starke Neigung zum Sonnenkultus, die sie jedenfalls aus der Urzeit mitgebracht haben. Es ist wohl auch denkbar, daß es in dieser Hinsicht bei den einzelnen Stämmen, in den verschiedenen Schichten des arischen Urvolkes verschieden gehalten wurde. Jedenfalls aber werden wir annehmen dürfen, daß die Begrüßung der Sonne sich zu gewissen Zeiten des Jahres recht lebhaft gestaltete. Wenn der Frühling herankam, der Schnee schmolz, die Erde sich mit frischem Grün bekleidete, die Sonne Tag um Tag höher stieg, Tag um Tag kräftiger wärmte, dann grüßte man sie gewiß mit besonderer Freude, dann jauchzte und jubelte man ihr zu, der großen Spenderin all des neu erwachenden Lebens ringsum. Dann gab es frohe Tage des Jubels, Zeiten gehobener Stimmung — hôchgezîten, wie die mittelalterlichen Dichter sagen würden —, die Siegeszeit, die Festzeit der Sonne, vom Frühlingsanfang bis zur Mittsommerzeit. Es ist kaum anzunehmen, daß bestimmte Tage des Jahres schon damals als Sonnenfesttage gefeiert wurden. Es gab ja noch keinen Kalender, noch keinerlei feste Zeitrechnung, außer dem Anhalt, den der Mondwechsel bot und der Wechsel der Jahreszeiten im großen. Aber um sich der Sieges- und Festzeit der Sonne zu freuen und sie jubelnd zu grüßen, dazu brauchte man auch keinen Kalender, — dazu bedurfte es nur gesunder Sinne, und die haben dem Arier der Urzeit gewiß nicht gefehlt. Dazu bedurfte es nur kräftiger Lungen, die den warmen Frühlingshauch atmen, klarer Augen, die sich am Sonnenlichte und am Grün der Wiesen und Wälder, am Gedeihen der Herden freuen konnten. Und so grüßte man wohl die Sonne in dieser Zeit fort und fort mit lebhafter Freude, insbesondere aber gewiß zu Anfang und auf dem Höhepunkte dieser Entwicklung im Frühlingsanfang und zur Mittsommerzeit. Daß diese Voraussetzung richtig ist, können wir deutlich erkennen aus der jubelnden

Freude, mit welcher viele Arier bis auf den heutigen Tag die Sonne in den genannten Zeiten begrüßen.

Es ist vor allem die Osterzeit und die Zeit der Sommersonnenwende, auf welche sich in Europa die uralt vererbte freudige Begrüßung der siegreich aufsteigenden Sonne konzentriert hat. Aber auch der Georgentag, die ersten Maitage, auch Pfingsten, Himmelfahrt und noch andere Tage haben einen Teil jenes reichen Erbes übernommen. Ein anderer Teil scheint auf die Wintersonnenwende, das Weihnachtsfest, übergegangen zu sein, nachdem im späteren römischen Reich unter mannigfaltigen Einflüssen der Wintersonnwendtag als Geburtstag der unbesiegbaren Sonne (dies natalis solis invicti) sich festgestellt hatte, woraus durch Umdeutung auf Christus bekanntlich unser Weihnachtsfest sich entwickelt hat. Es ist wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit auch um diese Zeit einzelne Sonnenriten geübt worden sind, die das Tagesgestirn in seinem Aufstieg fördern sollten; desgleichen in den folgenden Monaten bis Frühlingsanfang. Die eigentliche frohe, jubelnde Begrüßung der siegenden Sonne gehört aber allem Anschein nach und ganz naturgemäß erst dem Beginne und der weiteren Entwicklung der sommerlichen warmen Zeit an, bis zu ihrem Höhepunkte und vielleicht wohl noch darüber hinaus. Wir sehen dabei vorläufig nach Möglichkeit von den mancherlei Begleithandlungen ab, die sich dazu gesellt haben und weiterhin behandelt werden sollen.

So begrüßt das Volk im nördlichen Deutschland, z. B. in Sachsen und in der Mark, auf mancherlei Art die aufgehende Sonne am Ostertage. Im Freien, auf Anhöhen erwartet man ihr Erscheinen, und hofft zu sehen, wie sie ihre oft genannten drei Freudensprünge tut. Ähnliches wissen wir von England und Dänemark. In vielen Gegenden Schwabens findet sich dasselbe auf den Himmelfahrtsmorgen verlegt. So zogen die Reutlinger früher vor Beginn dieses Tages um Mitternacht mit Fackeln auf die Achalm, um die aufgehende Sonne bei ihrem Hüpfen mit Musik zu begrüßen. Die Russen im Tulaschen Gouvernement versammeln sich am Vorabende des Peterstages, also um die Sonnwendzeit herum, auf kleinen Anhöhen, machen Feuer und ver-

bringen die Nacht in Erwartung der Sonne mit Spiel und Gesang. Beim Sonnenaufgang stoßen alle insgesamt Freudenrufe aus. Der Chor begrüßt die Sonne, sobald sie aufleuchtet, mit Gesang. Bei den Slaven in Oberschlesien, den sog. Wasserpolaken, gehen die Mädchen zu Johannis in der Morgendämmerung auf das Feld hinaus, legen kleine, eigens dazu gebackene Kuchen auf ein reines, weißes Tuch, tanzen herum und rufen dazu: „Tanze, Sonne, tanze! da sind deine Sönnchen!“ Dann wenden sie sich gegen die Sonne und verneigen sich vor ihr, die Kuchen verteilen sie untereinander [1]. — Verneigung und Freudenrufe mögen schon in der Urzeit der Arier die Sonne zu diesen Zeiten reichlich begrüßt haben. Jubel und Gesang grüßen ihren Aufstieg insbesondere zu Johannis auch heute noch weithin bei den europäischen Ariern, wenn nicht schon in der Morgenstunde, dann im weiteren Verlauf des Tages. Die Tatsachen sind so bekannt, daß diese Andeutungen hier genügen dürften.

Dessen aber muß doch noch Erwähnung getan werden, daß auch in Indien zur Sonnenwende festlicher Jubel, Jauchzen und Gesang erschallt [2]. Und im Frühling, beim Jahresanfangsfest, dem großen Somatrinkfest Agnishṭoma, wird Ushas, die Morgenröte, die aufsteigende Sonne des neuen Jahres, mit herrlichen Liedern begrüßt [3]. Beim Feste des Neufeuers, dem sog. Agnyâdheya, das der Brahmane im Frühling vollziehen soll, das sich durch mancherlei Bräuche als altes Sonnenfest kundgibt und aus dem altarischen Frühlingsfest erwachsen sein dürfte, schallt Jubel und Gesang entgegen. Mit Recht führt Hillebrandt dazu den Ausspruch der Chândogya-Upanishad an, „daß hinter der neugeborenen Sonne her sich freudiges Jauchzen erhob und deshalb ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegenschallt.“ Mit Recht vergleicht er wohl auch das Ansingen des neuen Jahres in

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Lihgo“, S. 4—6 des Sep.-Abdruckes.

[2] Vgl. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Altindien, S. 40; Oldenberg, Rel. d. Veda, 444. 445. Es handelt sich um das sog. Mahâvrata, das Wintersonnwendfest, — nach Hillebrandts Darlegung ursprünglich eigentlich Sommersonnwendfest.

[3] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. II, S. 26 ff.

Deutschland und den Kolenda-Gesang der Slaven zur Weihnachtszeit [1].

Wie ein Abschiedsgruß und Dank an die scheidende Sonne des Sommers mutet eine merkwürdige Sitte an, die in der Berggegend des Rheinlandes an den sog. „Schwingtagen", wo man Flachs und Hanf zubereitet und reinigt, geübt wird. Die Schwingtaglieder, die nur zu dieser Zeit gesungen werden, sollen das Gepräge hohen Alters tragen. Nachmittags geht die ganze Gesellschaft vor das Gehöft auf eine Anhöhe und alle jauchzen, gegen Osten gewandt, mit erhobenen Händen, dreimal aus voller Brust, worauf sie sich sofort wieder an ihr Tagewerk begeben [2]. — Wenn dem Morgengruß an die Sonne vielfach ein Abendgruß gegenübersteht, könnte der Frühlingsbegrüßung auch ein Herbstabschiedsgruß entsprechen, — sehr passend bei einer Erntearbeit im Spätherbst angebracht, da man sich des sommerlichen Segens der Sonne dankbar erinnert. Das Verfahren trägt einen höchst altertümlichen, geradezu rituellen Charakter, — und die Richtung nach Osten läßt auf die Sonne schließen. Das Jauchzen und die erhobenen Hände sind uns bei der Sonnenbegrüßung der Natchez von Louisiana und der Virginier begegnet (vgl. oben S. 99). Die Dreimaligkeit ist rituell. Anhöhen werden gerade in Deutschland bei der Sonnenbegrüßung gern bestiegen, übrigens auch anderwärts.

Die Hauptzeit der frohen Begrüßung des aufsteigenden Sonnenballs war naturgemäß die Zeit von Frühlingsanfang bis zur Sommersonnenwende, dem Höhepunkt seiner siegreichen Bahn. Das bezeugen denn auch die reichlich fortlebenden Reste des Sonnenkultus gerade in dieser Zeit, bei den europäischen Ariern, wie auch in Indien. Darum ist aber nicht ausgeschlossen, daß schon früher, schon von der Wintersonnenwende an, das Hoffen und Sehnen der urzeitlichen Arier sich der nahenden Sonnen- und Sommerherrlichkeit zuwandte und in entsprechender Weise zum Ausdruck kam, — wofür ebenfalls manche Umstände sprechen,

[1] Hillebrandt, Ved. Myth., II, S. 32. 33. 79 ff.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 351.

— sowie ferner, daß auch über den Hochsommer hinaus Nachklänge der sonnenfreudigen Zeit sich geltend machten; daß man auch im beginnenden Herbst noch der scheidenden Sonne dankbar zujauchzte. Dann ward es still. Dann begann die Seelenzeit, die Hauptzeit der Verehrung des Heeres der Abgeschiedenen und seiner Führer, die bis zur Wintersonnenwende und darüber hinaus fortdauerte. Im großen genommen war Frühling und Sommer die Sonnenzeit, Herbst und Winter die Seelenzeit. Doch greifen Sonnenkult und Seelenkult auch vielfach ineinander über, verschlingen und verbinden sich miteinander, insbesondere in der zweiten Hälfte des Winters. Der Sonnenkult setzt schon im Mittwinter ein und der Seelenkult macht sich auch während der Sommerzeit noch wiederholt geltend. Darum bleibt doch Frühling und Mittsommer die eigentliche Festzeit der Sonne, Herbst und Mittwinter die Festzeit der Seelen. Doch mit diesen Andeutungen haben wir weit voraus gegriffen und müssen uns daher zur Sonnenbegrüßung zurückwenden, indem wir nunmehr die mannigfaltigen Begleithandlungen ins Auge fassen, die sich an dieselbe anschlossen, die teils aus ihr hervorgehend, teils mit ihr sich verbindend zu einem immer lebendiger, reicher und bunter sich ausgestaltenden Reigen kultlicher Begehungen zusammenwuchsen. Nicht bewußte Absicht schuf diesen Kultus, — er ging aus weit primitiveren Regungen hervor. Zu dem freudigen Gruß mit begleitenden Handlungen, die sich schon bis zur Ekstase steigern können, tritt als zweites primitives Moment das Nachahmungsbedürfnis, das eine Fülle verschiedener Formen annimmt und mächtig zeugend weiter wirkt. Aus primitiver Regung entspringt dann auch der Opfertrieb nebst anderen Momenten, die im Verlauf unserer Betrachtung hervortreten werden.

DAS HÜPFEN, SPRINGEN, TANZEN UND SCHAUKELN.

WIR sind von dem Gruß als dem ersten Anfang einer Anerkennung und Ehrung der Naturerscheinungen ausgegangen. Die freudig gehobene Stimmung bei der Begrüßung der siegreich aufsteigenden Frühlingssonne mußte aber naturgemäß noch mancherlei begleitende Freudenäußerungen auslösen, neben dem Jubel und Jauchzen auch lebhafte Bewegungen des Körpers, die der inneren Erregung entsprechen: wie Hüpfen, Springen, Tanzen, auf den Ästen der Bäume sich wiegen und schaukeln. Hat doch auch das normale, gesunde Kind, wenn es freudig erregt ist, das unmittelbare, instinktive Bedürfnis nach Bewegung. Je lebhafter es sich freut, um so lebhafter wird es hüpfen, tanzen oder sonst irgendwie seinem Bewegungsbedürfnis genugtun. Das Hüpfen, Springen, Tanzen, sich Wiegen und Schaukeln ist fröhliches Spiel, — wir dürfen es so nennen, — und in fröhlichem Spiel, aus schwellender, überquellender Lebensfreude gezeugt und geboren, besteht ohne Zweifel ein ganzes Teil der primitiven kultlichen Begehungen. Wie Mückenschwärme im Sonnenschein tanzen, hüpften und sprangen ganz instinktiv vermutlich auch die Urmenschen im Sonnenschein. Instinktmäßige primitive Freudenäußerung, muntere Bewegung, fröhliches Spiel wurde mit der Zeit zur kultlichen Handlung.

Das ist die einfache und natürliche Erklärung für die merkwürdige Tatsache, daß der Sonnenkultus in seinen primitivsten Formen, überall dort, wo er noch seinen ursprünglich-volksmäßigen

Charakter bewahrte, mit lebhaften Bewegungshandlungen verbunden ist, wie Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln, wofür gerade die arischen Völker ein reiches Material bieten, aber nicht die arischen Völker allein. Und wir sind damit wieder bei dem Anfangspunkt einer folgenreichen Entwicklung angelangt.

Die lebhafte, fort und fort sich steigernde, bis zur Grenze der Kraft fortschreitende Bewegung erzeugt erfahrungsgemäß ekstatische Zustände, insbesondere wenn ihre Wirkung durch Wärme von außen oder auch Narkotika, resp. beides, verstärkt wird. Das braucht hier nicht bewiesen zu werden, — es ist eine Tatsache, welche die Geschichte der Religion und des Zauberwesens in allen Teilen der Erde durch ein endlos reiches Material erhärtet, von den religiösen Tänzen und Schamanentänzen der primitiven Völker angefangen bis in die höheren und höchsten Religionsformen und bis in die Gegenwart hinein, bis zu den tanzenden Derwischen der Mohammedaner und den ekstatischen Tänzen der Methodisten, der Skopzen [1] und anderer christlicher Sekten. Schon

---

[1] Über die letzteren, die vielleicht weniger bekannt sind, vgl. den lehrreichen Aufsatz von F. v. Stein in der Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII (1875), S. 60. 61. Es wird in den Versammlungen der Skopzen zuerst gebetet und gesungen. Plötzlich ertönt dann der Ruf: „Oi, der Geist, der

Wie das Gänschen aus der Herde,
Wie das Birkhuhn aus der Kette,
Wie der Schwan von den Gespielen.

Der glückliche junge Ehemann, der Sternenknabe, tritt vor die Wirtin, dankt für das Fest und spricht zum Abschied:

„Lebet wohl nun, liebe Mutter!
Lebet wohl, ihr Hochzeitsgäste!
Lebe wohl, mein Schwager Kalew!
Lebe wohl, du junge Schwester!
Eure Salme nehm' ich mit mir,
Mit mir fort das junge Wiesel;
Nie wird ihre Pflegemutter,
Nimmer sie die Schwester sehen.
Weinet, Wierlands junge Männer,
Weinet, Wierlands junge Mädchen!
Salme muß nun von euch scheiden,
Wird sich hinter Wolken bergen,
Wird, zum Sterne umgewandelt,
An dem Abendhimmel schimmern."

Salme, die Sternenbraut, ist augenscheinlich ein wunderbares mythisches Wesen. Aus dem Küchlein ist sie zur strahlend schönen Jungfrau erwachsen, bei deren Erscheinen die Pflegemutter selbst nicht weiß, — „ist der Mond es, ist's die Sonne, ist es eine Nebeljungfrau". Als Sonnentochter oder Sonnenjungfrau wird sie freilich bei den Esten nicht bezeichnet und man könnte den Umstand, daß auch die Sonne selbst unter ihren Freiern erscheint, im entgegengesetzten Sinne zu verwerten geneigt sein. Doch, ich glaube, nicht mit Recht. Man braucht nicht einmal darauf hinzuweisen, daß bei den Indern auch Pûshan, der Sonnengott, als Freier und Gatte der Sonnentochter auftritt. Es handelt sich nur um eine leicht verständliche Umbildung. Der lettische Mythus von der Freierei der Gestirne und der Hochzeit der schönen Sonnentochter ist zu den Esten gewandert, doch war hier die Bezeichnung der Jungfrau als Saules meita nicht in seinem eigentlichen Sinn als Sonnentochter oder Sonnenmädchen verständlich, erhielt sich daher in der Kürzung und Umbildung zu Salme nur als Eigenname und Bezeichnung eines mythischen schönen Mädchens von wunderbarem Ursprung,

das den Sternenjüngling heiratet[1]. Unter diesen Umständen konnte dann später sehr natürlich zu dem Mond und dem Sterne als Freier auch noch die Sonne hinzutreten. Übrigens haben sich auch vielleicht diese Sage und die estnische Erzählung von der Freierei der Linda gegenseitig ein wenig beeinflußt und angeähnlicht.

Von der Salme und ihrer Hochzeit mit dem Sternenjüngling singen nun aber noch manche selbständige Volkslieder der Esten, meist in etwas kürzerer Form, als dies im Kalewipoeg geschieht. Der wesentliche Inhalt ist jedoch in allen derselbe. Das aber verdient nochmals hervorgehoben zu werden, daß mehrere dieser Lieder sich ganz direkt als Tanzlieder erweisen, d. h. als zum Tanz gesungene Lieder. Eines der beiden von H. Neus angeführten Lieder dieser Art beginnt mit den Versen:

Auf, und tanzt den Kreuzestanz,
Auf, und stampft den straffen Sand![2]

Und diese Verse kehren in dem nun beginnenden Sang von Salmes Hochzeit immer ab und zu wieder, — offenbar die Tänzer ermunternd und anfeuernd.

Das Lied ist als „Kreuzesreigen“ bezeichnet. Ebenso das andere derartige Lied bei Neus, welches mit den folgenden Versen beginnt:

Auf, und tanzt den Kreuzestanz!
Auf, und wirbelt Wieriens Tanz!
Auf, und haltet Harriens Tanz!
Auf, verachtet Jerwens Tanz!
Unsern Tanz, laßt ihn uns wahren,
Bis entsteigt das Rind dem Röhricht,
Rind dem Rohr, ein Bach dem Boden,
Zwischen den Zehn hervor ein Beerlein,
Aus des Mitt' ein Windeständer[3].

[1] Wenn die estnisch-finnische Salme-Suometar aus einem Vogel oder einem Ei entsteht, dann darf man wohl auch daran erinnern, daß gerade die Sonne bei den Ariern vielfach als ein Vogel oder als der „Eigeborene“ (Mârtâṇḍa) gefaßt wird. Es könnte darin ein alter Zug erhalten sein, der den Charakter der Salme als ursprüngliche Sonnenjungfrau erhärten dürfte.

[2] Vgl. H. Neus, Estnische Volkslieder, Urschrift und Übersetzung, Reval 1850, S. 16ff. [3] Vgl. Neus a. a. O., S. 20ff.

In diesem Liede heißt es gleich darauf weiter von der Halle, in der getanzt wird:

Diese Hall' erstand aus Stützen,
Ist vom Dach herabgesenket,
Ist ein Guß aus Erbsenstangen.

In dem Kalewipoeg aber wird ganz ähnlich das Brautgemach der Salme geschildert:

Das von alten Stützen eiligst
Und von dürren Erbsenstangen
Man zur Hochzeit hergerichtet[1].

Man hat den Eindruck, daß die Situation der Salme-Hochzeit von den Singenden des Tanzliedes in die Gegenwart versetzt, in ihr gewissermaßen lebendig gedacht ist. Darum wird dann wohl auch weiterhin das Mägdlein Salme direkt angeredet, als wäre es anwesend. In der Handschrift dieses Liedes, die Neus benutzte, finden sich alte, halb leserliche Bemerkungen, wohl aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts, die meist Angaben über die Art der Tänze enthalten. Es findet sich aber auch — über Zeile 49 — die Bemerkung „Hochzeitslied", — und ich halte auch das für bedeutsam[2].

Auch unter den zum Teil sehr merkwürdigen Schaukelliedern der Esten taucht dieselbe mythische Hochzeitsgeschichte in gekürzter Fassung auf. Ein solches Lied beginnt bei Neus folgendermaßen:

Laßt mich nieder, ich bitte sehr!
Laßt ihr nicht, so bitt' ich nimmer,
Wiege willig bis zum Abend,
Schaukle bis zum schönen Morgen,
Singe bis zum Tage selber!

Bald darauf heißt es ganz unvermittelt:

Auf der Herde Steig, was fand sie?
Auf der Herde Steig ein Hühnchen;
Hob und trug es heim zur Mutter.
In die Truhe tat's die Mutter,
Unterm Deckel aufzuwachsen.

---

[1] Kalewipoeg, eine estnische Sage, zusammengestellt von F. R. Kreutzwald, verdeutscht von C. Reinthal und Dr. Bertram, Dorpat 1861, S. 31.

[2] Vgl. Neus a. a. O., S. 9 und 10.

Das aber ist unzweifelhaft der Anfang der Erzählung von Salme und ihrer Hochzeit! Und so geht es weiter:

So erwuchs ein Sachsenfräulein[1]!
Der erschienen drei der Freier,
Fünf und sechs der Krüge Weines,
Kallewingen zweie, dreie:
Der des Mondes, der der Sonne
Und der dritt' ein Sproß der Sterne.
Sie versteht es, sie entgegnet:
Nein, ich gehe nicht zum Monde,
Nein, ich gehe nicht zur Sonne;
Gehe zu der Sterne Sprossen!
Bald ja scheint der Mond im Schimmer,
Bald ja scheint die Sonne sengend.
In den Saal lud man den Stern ein,
Stellte vor ihn hin die Speisen
In der silberschönen Schüssel,
In dem Kelch von edlem Golde[2].

Es ist kein Zweifel, — auch beim Schaukeln singen die Esten von derselben mythischen Hochzeit!

Das finnische Lied von der Jungfrau Suometar und ihrer Hochzeit findet sich in Lönnrots Kanteletar[3]. Es deckt sich so deutlich mit den estnischen Salme-Liedern, daß ich nicht näher darauf eingehe. Die Abweichungen sind nur unbedeutend.

Suometar entsteht aus einem Ei, das ein zufällig von einer Jungfrau gefundenes Vögelchen legt und ausbrütet. Als der glückliche Freier erscheint hier der Polarstern oder Nordstern, nachdem Mond und Sonne abgewiesen sind. Der Verlauf der Geschichte ist im übrigen der uns schon bekannte.

Erinnern wir uns nun, daß die lettischen Lieder von der Hochzeit der Sonnentochter bei den Hochzeiten gesungen wurden und daß das indische Sûryâ-Lied bei den Hochzeiten der Inder

---

[1] D. h. ein vornehmes Mädchen, deutschen Geschlechtes.

[2] Vgl. Neus a. a. O., S. 368. 369.

[3] Trefflich übersetzt unter dem Titel „Kanteletar, Die Volkslyrik der Finnen. Ins Deutsche übertragen von Hermann Paul. Helsingfors 1882." Suometar daselbst, S. 239—242.

rezitiert wird, daß auch die griechische Himmelshochzeit das Urbild der irdischen darstellt; erinnern wir uns ferner daran, daß die lettischen Frühlingsreigen-Tänzerinnen als Sonnentöchter bezeichnet werden, und kombinieren wir all diese Tatsachen mit der eben besprochenen Zusammengehörigkeit der estnischen Salme-Lieder mit dem Tanz in allen seinen Formen, wie auch mit der Hochzeit, — dann erscheint die ursprüngliche Verbindung dieses Mythus mit Hochzeit und Tanz unzweifelhaft. Aber auch mit dem Schaukelbrauch ist er bei den Esten verbunden und dafür findet sich eine sehr bemerkenswerte Parallele bei den Neugriechen. Am Georgentage zünden die Neugriechen ihr Frühlingsfeuer an, und an diesem Tage soll nach ihrem Glauben die Sonnenbraut zum Himmel emporgehoben sein, um sich mit dem Sonnenprinzen zu vermählen. Während sie sich fröhlich dem Festbrauch entsprechend schaukelt, wird sie entrückt, wird mit der Schaukel hinauf gezogen. Das Schaukeln wird dort an diesem Tage, ebenso wie auch bei den Balkanslaven, allgemein geübt, als fröhlicher Brauch, der aber fast den Charakter einer rituellen Notwendigkeit an sich trägt, — wie wir früher bereits gesehen haben. Zu Ehren der Sonnenbraut wird, wie Theodor Bent berichtet, dies Fest am Georgentage gefeiert, ihr zu Ehren flammen die Festfeuer auf den Bergen [1], — und überall schwingen die Schaukeln an dem Tage, da die Sonnenbraut selbst schaukelnd zum Himmel gestiegen sein soll. Hier ist unzweifelhaft deutlich gerade das Schaukeln mit der mythischen Sonnenhochzeit fest verbunden. Der Georgentag, auch sonst bei manchen europäischen Ariern einer der großen Sonnenfesttage, ist hier der Tag der Sonnenhochzeit und ein großer Schaukeltag zugleich. Bei den Russen erschien als solcher Tag das Johannisfest, wo die Sonne angeblich ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen fährt und fröhlich tanzt.

Vergegenwärtigen wird uns ferner noch die mehrfach bemerkte Tatsache, daß eine ganze Reihe charakteristischer Bräuche der

---

[1] Th. Bent, in La Nature, Revue des Sciences (Paris, 11. Mai 1889), S. 382; nach Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, Glogau, 1893, S. 168.

arischen Sonnenfeste bei der Hochzeitsfeier wiederkehrt, — allem voran der Maibaum, der hier als Brautmaie erscheint; erinnern wir uns daran, daß die Sonnenfeste sich uns nicht nur als große Tanz- und Schaukelfeste, sondern auch als Begattungsfeste erwiesen haben, dann werden wir Schritt für Schritt zu dem Schluß geführt, daß die Hochzeitsfeste der Arier auch den himmlischen Hochzeitsmythus ursprünglich von den Sonnenfesten, resp. Sonnen- und Lebensfęsten, von diesen großen hôhgezîten des Jahres, geerbt und überkommen haben. Es ergibt sich uns die gewiß höchst einfache und natürliche Annahme, daß die Lieder von der Hochzeit der jungen neugeborenen Sonne ursprünglich gerade an den Sonnenfesten erklangen, — in jenen, uns nun schon so gut bekannten Zeiten, da man die siegreich aufsteigende Sonne feierte, — vom Frühlingsanfang bis zur Sommersonnenwende hin. Und wenn wir das Bild jener uralten Feste mit ihren Tanz- und Schaukelfreuden, mit ihrer Begattungsfeier und allem, was sonst noch dazu gehorte, uns lebendig zu machen suchen, dann wird es uns ganz deutlich, daß dort und nur dort der Ursprung jener Mythen und Lieder von der himmlischen Hochzeit gesucht werden muß, dann begreifen wir ihren zuerst fast rätselhaften Zusammenhang mit den Tanz- und Schaukelbräuchen, begreifen es, warum die lettischen Tänzerinnen des Frühlingsreigens selbst Sonnentöchter genannt werden; begreifen es auch, wie von dort ausgehend jene himmlische Hochzeit zum Urbild der irdischen, menschlichen Hochzeit werden konnte, was wir als eine feststehende Tatsache betrachten durften.

Wir sahen ja schon oft bei den Sonnenfesten, in ihren Sitten und Bräuchen, ihren mythischen Bildern und Vorstellungen, jenen merkwürdigen Parallelismus zwischen dem Tun der Sonne und dem Tun der Menschen hervortreten. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne springt und dreht sich und die Menschen springen und drehen sich, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne badet und die Menschen baden, die Sonne brennt und die Menschen brennen ihre Feuer, Fackeln und Maibäume usw. Fast mit Notwendigkeit ergibt sich als himmlisches Gegenstück zur Begattungsfeier, die die menschliche

Jugend in dieser Zeit ursprünglich unzweifelhaft übte, daß auch die junge Sonne zu dieser Zeit sich begattete, ihre Hochzeit am Himmel feierte. Alles menschliche Tun dieser Zeit ist an den Himmel, auf die Sonne gewissermaßen projiziert, — wie sollte dieser Gipfelpunkt der irdischen Festlust da droben fehlen? Und ausdrücklich wird ja noch von Slaven und Neugriechen die Sonnenhochzeit in die bekannte Sonnenfestzeit verlegt, — auf den Georgentag oder den Johannistag, das Frühlingsfest oder die Sonnenwende, wie auch das Hochzeitsfest der Hera, die heilige Hochzeit, zur Frühlingszeit gefeiert wurde, ebenso auch Ariadnes Hochzeit; die Hochzeit der Juno nach Roschers recht einleuchtender Vermutung im Juni. Denken wir uns diese Vorstellung als die alte und ursprünglich allgemein herrschende, dann werden alle Zusammenhänge klar, die Beziehung der himmlischen Hochzeit zur irdischen, zum Tanzen und Schaukeln und all den anderen Sitten und Bräuchen und Vorstellungen der Sonnenfeste.

Es steigt eine uralte Zeit vor uns auf, in welcher die Arier ihre Sonnenfeste fort und fort mit Tanzen, Schaukeln, Baden, Feueranzünden, Schmausen und den frei geübten Freuden der Liebe feierten, — eine Zeit, die wohl beträchtlich weit hinter jener Epoche zurück liegt, wo die asiatischen Arier sich von den europäischen trennten. In dieser Zeit sang man während der Sonnenfeste, dieser alten hôhgezîten, von der Liebe und Hochzeit der Sonne mit dem Morgenstern und Abendstern, mit dem Monde oder sonst einem himmlischen Lichtgott, — und damals konnte es auch keinen Anstoß erregen, wenn die e i n e Sonnentochter sich mit z w e i Gatten vereinigte. Die tanzenden, schaukelnden, sich in Liebe umarmenden Festgenossen verklärten ihr Tun und Treiben durch die himmlischen Vorgänge, von denen sie sangen, — durch das, was sie von Sonne, Mond und Sternen erzählten. Ja, sie wähnten wohl, das himmlische Drama selbst darzustellen, und darum wohl nannten die Letten die Tänzerinnen der Sonnenfestzeit geradezu Sonnentöchter oder Sonnenmädchen, wie die himmlische Braut da oben, die tanzende, schaukelnde junge Sonne genannt ward. Und sie glaubten, daß all ihr festlich-fröhliches Tun die Lebenskraft in der Natur, im

der Vegetation, unter Tieren und Menschen erneuere und kräftige. Das gab diesem Tun erst seine höhere Bedeutung, das war seine feste Stütze, der magisch-kultliche Hintergrund. Doch im Laufe der Zeit, je fester und heiliger die Bande der Ehe wurden, um so mehr dürften sich die sexuellen Freuden der Sonnenfesttage eingeschränkt haben, um so bestimmter dürfte eine stellvertretende Übung des alten Brauches eingetreten sein, eine Art ritueller Liebesvereinigung, während es im übrigen bei einer bloßen Andeutung des einstigen Tuns verblieb oder in lockeren Liedern und Scherzen die alte Freiheit noch weiterlebte. In sinnigem oder scherzhaftem Brauch wurden jetzt zeitweilige Liebespaare mit einander verbunden, deren Rechte und Pflichten, großenteils nur noch in dauernder Tanzgemeinschaft bestanden. Jene Feste, bei denen meist recht primitive Freiheit gewaltet hatte, wurden im Laufe der Zeit mehr und mehr willkommene Gelegenheiten für die Anknüpfung und Festigung zarterer Beziehungen, aus denen sich dann in der Folge vielfach eheliche Bündnisse entwickeln mochten.

Der Sang von der himmlischen Hochzeit aber löste sich mehr und mehr von der Sonnenfestzeit los, um mit der irdischen Hochzeitsfeier, die nicht an diese Zeit gebunden war, immer fester zu verwachsen. Einst das Festlied in den hôhgezîten des Jahres, die sich uns auch als allgemeine Begattungsfeste darstellen, — wurde es zum Festlied der Einzelhochzeit, die so von dem verklärenden Schimmer der himmlischen Hochzeit bestrahlt erscheint.

DIE DIOSKUREN.

IN dem Drama der himmlischen Hochzeit sind uns bei den Letten wie bei den Indern ein paar göttliche Personen mehrfach mitbeteiligt entgegen getreten, die mit einander augenscheinlich verwandt eine speziellere Betrachtung verdienen. Ich meine natürlich die lettischen Gottessöhne, die indischen Açvinen, denen, wie wir bald sehen werden, auch die griechischen Dioskuren entsprechen.

Wir haben die lettischen Gottessöhne bald gemeinsam, bald einzeln als Freier der Sonnentochter auftreten sehen. Das erstere darf wohl als das ältere gelten, da die gemeinsam die Sûryâ freienden Açvinen so merkwürdig entsprechen. Eine spätere Zeit, die an derartigem Verhältnis Anstoß nahm, mochte die Einzahl eintreten lassen. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, diesen Anstoß fortzuschaffen, indem man nämlich den beiden Gottessöhnen nun auch statt einer vielmehr zwei Sonnentöchter zugesellt. Auch diese Art, die Sache zu fassen, haben wir bereits in einem Liede kennen gelernt, und sie tritt auch sonst noch bisweilen hervor. So sagt z. B. ein lettisches Lied[1]:

In dem Meere brennen Lichter
Zwei auf hohen goldnen Leuchtern,
Sitzen dort zwei Sonnentöchter,
Goldne Kronen in den Händen.

Die beiden Lichter sind offenbar von den beiden Gottessöhnen angezündet, zu denen hier zwei Sonnentöchter gehören, während in der litauischen Variante dieses Liedes, die ich früher angeführt

[1] Bei Mannhardt a. a. O., Lied 52 (Ulmann 470).

habe, die beiden Gottessöhne mit ihren zwei Lichterchen auf nur eine Sonnentochter harren. Ebenso ist es auch in einer anderen litauischen Variante [1].

Ich glaube, wir können nicht daran zweifeln, daß Mannhardt Recht hat, wenn er in den beiden Gottessöhnen den Morgenstern und den Abendstern erkennt. Es ergibt sich dies fast von selbst, wenn wir die hierhergehörigen lettischen Lieder zusammenstellen. Wenn es z. B. in einem derselben [2] heißt, der Morgenstern sei hingelaufen, nach der Sonnentochter zu spähen, in einem anderen aber, Gottes Sohn spähe nach der Sonnentochter, so ergibt sich der Schluß, daß mit dem Gottessohn eben der Morgenstern gemeint ist. Noch deutlicher ist die Sache, wenn es in dem einen Liede heißt, der Mond habe dem Morgenstern die verlobte Braut genommen, während in einem anderen der Mond dem Gottessohne die Sonnentochter raubt [3]. Daß Morgenstern und Abendstern im Grunde identisch sind, ist eine verhältnismäßig späte Erkenntnis. Man faßte die beiden so ganz ähnlichen Erscheinungen in alter Zeit als ein Paar ganz gleichartiger Brüder, resp. Zwillingsbrüder. Als solche können sie dann in den mythischen Erzählungen auch zusammen handelnd auftreten, obgleich sie in der Natur nie zusammen erscheinen. So freien sie zusammen, so tanzen sie zusammen mit den Sonnentöchtern, so

[1] Bei Mannhardt Lied 52 (Sprogis 313). — Möglich ist es übrigens auch, daß das Schwanken in der Zahl der Gottessöhne, wie es die lettischen Lieder bieten, bis in die Urzeit zurückreicht und also eine ältere Art der Vorstellung repräsentiert, der gegenüber die absolut feste Zweiheit der Açvinen und Dioskuren etwas Jüngeres wäre, das aber doch schon in gewissen Teilen des Urvolkes zur Urzeit bestanden haben müßte. — Es erscheint bei den Letten auch eine Mehrzahl von Gottessöhnen. Wenn es z. B. in einem Liede heißt, daß die Gottessöhne mit den Gottestöchtern (= Sonnentöchtern) tanzen, dann liegt offenbar solche Mehrzahl vor (vgl. Mannhardt Lied 80). Zu dem einen Morgenstern braucht nicht durchaus immer nur der eine Abendstern hinzuzutreten, es kann auch das ganze Sternenheer an dem Tanze teilnehmen. Möglich ist auch, daß wir dabei, wenigstens zugleich, an die irdischen Festteilnehmer zu denken haben, wie ja die tanzenden Mädchen der lettischen Sonnenreigen zweifellos als „Sonnentöchter" bezeichnet werden.

[2] Bei Mannhardt Lied 63.

[3] Bei Mannhardt die Lieder 71, b und 72.

zünden sie zusammen zwei Lichterchen auf dem Meere an. Auch in diesen Lichtern erkennen wir natürlich die beiden Sterne.

Als bemerkenswerte Eigentümlichkeit erscheint das Fahren oder Reiten der Gottessöhne. Der Gottessohn fährt mit grauen Rößlein [1]:

Warum stehen die grauen Rosse
An der Haustür der Sonne?
Es sind des Gottessohnes graue Rosse,
Der freit um die Tochter der Sonne.

Daß er aber auch reitet, sehen wir aus anderen Liedern. So aus einem, wo man den Gottessohn droben am Himmel sein Rößchen satteln sieht. In einem anderen Liede kommen die Gottessöhne auf schweißtriefenden besattelten Rößchen herbei und lassen dieselben in ihre goldene Koppel hinein. Wieder wo anders hören wir, daß der Schmied am Himmel dem Gottessohne Sporen geschmiedet habe. Also auch hier erscheint derselbe als Reiter. Nur vereinzelt werden Morgenstern und Abendstern selbst des Mondes Rößchen genannt [2].

Wenn wir sonst nach charakteristischen Zügen dieser Gottessöhne fragen, so erscheint mir beachtenswert 1. der Umstand, daß sie mehrfach als Retter oder Helfer erscheinen; 2. daß sie mehrfach zu dem Wasser, dem Meere in Beziehung stehen.

Wir kennen bereits das Lied:

Die Sonnentochter watete im Meere,
Man sah nur noch das Krönchen,
Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
Rettet der Sonne Leben.

Also die Gottessöhne erscheinen hier als Retter und speziell als Retter aus Wassersnot. Die Sonnentochter oder Sonne ist es, die gerettet wird. Sie rudern rasch herbei und retten das Leben der Ertrinkenden.

Als Helfer erscheinen sie auch z. B. in dem folgenden Liede [3]:

---

[1] Bei Mannhardt Lied 42 (nach Bielenstein).

[2] Vgl. der Reihe nach bei Mannhardt a. a. O. die Lieder 83 (nach Bielenstein); 45 (Sprogis 298); 82 (nach Bielenstein); 36 (Sprogis 313); 46 (Sprogis 314). [3] Bei Mannhardt Lied 57 (Sprogis 303).

Johannchen zerschlug die Kanne,
Auf einem Steine sitzend,
Der Gottessohn bebänderte sie
Mit silbernen Dauben.

Johannchen ist das personifiziert gedachte Johannisfest, die Sommersonnenwende; die goldene Kanne, die auch sonst noch öfters vorkommt, ist die Sonne. Zu Johannis wird sie zerschlagen, insofern sie ihren siegreichen Lauf zuruckwenden muß; aber der Gottessohn schafft, daß sie dabei nicht zu großen Schaden leidet.

In Beziehung zum Meere sahen wir die Gottessohne nicht nur indem sie darauf rudern und die Sonne retten, sondern auch indem sie Lichter auf demselben anzunden. Auch heißt es in einem Liede [1], daß die Gottessohne, um die Sonnentochter freiend, in der Mitte des Meeres einen Haufen — d. h. wohl eine Insel — aufgeworfen hatten.

Sonst wird von den Gottessohnen noch ausgesagt, daß sie weiß seien, d. h. glanzend [2]:

Weiß waren des Herren Sohne,
Die meine Kraft niederzogen,
Aber noch weißer die Gottessohne,
Die mir die Kraft gegeben haben.

Neben den Hochzeitsmythen sind dies die wesentlichsten Zuge, aus denen sich das Bild der Gottessöhne zusammensetzt, und es ist wirklich überraschend, wieviel Ahnlichkeit dasselbe mit dem Bilde der indischen Açvinen besitzt.

Zunachst gleich der Name. Die Açvinen werden divó nápâtâ genannt, d. h. Sohne des Himmels oder Sohne des Dyâus, was, wie wir bereits gesehen haben, ganz der lettischen Bezeichnung dēwa dēli, litauisch dēwo sunelei, entspricht. Sie heißen Açvinâu, d. h. die mit Rossen Versehenen, und offenbaren also auch in dieser Bezeichnung eine Eigenschaft, die wir bereits als eine wesentliche bei den lettischen Gottessöhnen kennen gelernt haben. Man hat ihren Namen wohl auch durch „Ritter“ wiedergegeben, indessen

[1] Bei Mannhardt Lied 56. — Der Gottessohn reicht der Sonnentochter die Hand über das große Wasser (Daugawa); vgl. Lied 42 (nach Bielenstein).
[2] Bei Mannhardt a. a. O., Lied 88 (Sprogis 302).

ist das nicht ganz korrekt. Er besagt nur „die mit Rossen Versehenen“, und als solche erscheinen sie in erster Linie fahrend, auf schnellem Wagen, der von adlergleichen, geflügelten, goldbeschwingten Rossen gezogen, täglich den Luftraum durcheilt, schnell wie der Gedanke, ja schneller noch als dieser. Bisweilen fahren sie übrigens auch auf ihrem Wagen ohne Roß und ohne Zügel — eine Steigerung des Wunderbaren.

Den Wagen der Açvinen besteigt Sûryâ, die Tochter des Sonnengottes, willig und läßt sich von ihnen als Gattin in ihr Heim führen. Sie hat die Açvinen sich erkoren. Die Bezeichnung dieser mythischen Jungfrau als Tochter der Sonne (sûryasya duhitâ) entspricht genau dem lettischen Namen der Sonnentochter (Saules meita). Die Açvinen sind Freier und Gatten der Sûryâ, in anderen Liedern aber auch Freiwerber bei derselben für einen Dritten, stehen also zur Sûryâ ganz in demselben Verhältnis, wie die lettischen Gottessöhne zu der Sonnentochter.

Wenn wir sonst nach den charakteristischen Eigenschaften der Açvinen fragen, so erscheinen sie durchaus und sehr ausgeprägt als rettende und helfende Götter, speziell in ihrer berühmtesten Tat als Retter aus Wassersnot, — Züge, die wir auch bei den lettischen Gottessöhnen nachgewiesen haben, nur daß dieselben bei den verwandten indischen Göttern sehr viel stärker hervortreten.

Eine große Reihe von hülfreichen Wundertaten wissen die Lieder des Rigveda wieder und immer wieder von den Açvinen zu preisen. So retteten sie einst den weisen Atri, der durch die List seiner Feinde samt den Seinigen in einen glühend heißen Schlund geraten war. Er fleht zu den Açvinen, und mit ihren Flügelrossen durch die Luft eilend nahen die Zwillingsgötter und retten die Bedrängten. Den altgewordenen Cyavâna machen sie wieder jung und schenken dem Seher Kali neue Jugendkraft. Sie ziehen den Vandana aus der Falle, in die er geraten war, und setzen der lahmen Viçpalâ ein neues Bein an. Dem Pedu schenken sie ein herrliches, schnelles, weißes Roß, dem Vimada verhelfen sie zu einer schmucken Maid, der Frau eines Eunuchen zu einem Manne, wie sie auch die alternde, ledig gebliebene Ghoshâ noch mit einem Gatten beglücken. Sie befreien die Wachtel

aus des Wolfes Rachen, spenden dem Kakshîvant auf wunderbare Weise reichen Segen, machen Blinde sehend, heilen, was schadhaft ist, und wirken als freundliche, hülfreiche Ärzte. Vor allem aber ist es eine Wundertat, die am häufigsten von ihnen berichtet und als ihr größtes Werk in manchen Liedern geschildert und verherrlicht wird. Das ist die Rettung des Bhujyu aus Wassersnot[1]. Ihn hatte angeblich sein Vater Tugra bösen Sinnes mitten im Meere im Stiche gelassen. Der Unglückliche ist dem Verderben nah, da fleht er zu den jugendlichen Zwillingsgöttern, den Açvinen, und siehe da, sie erscheinen nach alter Art auf ihrem Wagen, von roten Flügelrossen gezogen. Sie retten ihn, sie helfen ihm hinein in das von hundert Rudern bewegte Fahrzeug, und durch den Luftraum führt ihn das Schiff glücklich nach Hause.

In dieser Erzählung steht den hülfreichen Açvinen neben ihrem Wagen auch ein Schiff zu Gebote, das uns sogleich an jenes Boot der lettischen Gottessöhne erinnert, mit welchem sie die ertrinkende Sonne retten. Es läßt sich vermuten, und ich halte es für wahrscheinlich, daß auch in der Geschichte von Bhujyu ein alter Sonnenmythus, ein Mythus von der Rettung der ertrinkenden Sonne steckt, wie in dem analogen Werk der lettischen Gottessöhne. Auf indischem Boden ist das aber jedenfalls verwischt und verdunkelt; hier erscheint Bhujyu nur als eine mythische Person männlichen Geschlechtes, die von den Açvinen solchergestalt aus der Wogen Schwall gerettet wird[2].

Eine andere Rettung aus dem Wasser vollführen die Açvinen an Rebha. Ihn hatten böse Feinde verwundet und gefesselt ins Wasser geworfen, ihn darin verborgen gehalten. Zehn Tage und zehn Nächte liegt er dort, von der Flut umspült, da kommen die Açvinen, holen den schon Verstorbenen aus dem

---

[1] Zahlreiche Stellen des Rigveda, die von der Rettung des Bhujyu handeln, sind zusammengestellt bei Myriantheus, Die Açvins, S. 158—161.

[2] Auch L. Myriantheus in seinem Buche „Die Açvins oder arischen Dioskuren", S. 168, sieht in der Rettungsgeschichte des Bhujyu einen alten Sonnenmythus, doch wesentlich anders als ich denselben fassen möchte.

Wasser heraus und schenken ihm durch ihre Wunderkraft neues Leben [1].

Daß die Açvinen Lichtgötter sind, unterliegt keinem Zweifel. Darin sind die Inder und die europäischen Forscher durchaus einig. Mehr Schwierigkeit aber hat die Frage verursacht, welche himmlische Lichterscheinung speziell diese Götter repräsentieren.

Nach der Anschauung der Inder sind die Açvinen die Ersten am Morgenhimmel. Sie geleiten das Tageslicht herauf. Die indische Theologie bezeichnet als die Zeit, in welcher die Açvinen walten, die Stunden von Mitternacht an bis zum Siege des Sonnenlichtes, — also die Zeit, in welcher das Licht allmählich das Dunkel bezwingt, die Morgendämmerung. Aber sie sind stets ein Paar, untrennbar verbunden, und keine Erscheinung des Morgenhimmels rechtfertigt diese Bezeichnung. Allerdings ist in neuerer Zeit ein Versuch der Erklärung in diesem Sinne gemacht worden. Anschließend an die eben entwickelte indische Doktrin von der Zeit der Açvinen hat ein Schüler Martin Haugs, der Grieche L. Myriantheus, in einer besonderen Arbeit den Versuch gemacht, das indische Götterpaar als das Zwielicht zu deuten [2]. Indessen kann ich diesen Versuch nicht für gelungen halten. Die Konstruktion ist eine ganz künstliche und hat nach meiner Meinung keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich. Niemand erkennt in dem Zwielicht ein Paar, eine Doppelerscheinung, die der Vorstellung von den Açvinen entsprechen könnte. Wenn sich auch allenfalls der Gedanke durchführen läßt, daß wir in dem Zwielicht ein Zwiefaches, zwei Elemente, Dunkel und Licht, unterscheiden können, so entspricht dies doch keineswegs der Açvinen-Vorstellung. Dunkel und Licht, die zwei Elemente des Zwielichts, ringen und kämpfen mit einander, bis eines das andere besiegt. Die Açvinen dagegen sind beide ganz gleicher Natur, einer vom anderen nicht zu unterscheiden, beide Götter des Lichts, Licht- und Hülfebringer.

---

[1] Eine Reihe von Stellen des Rigveda, die von der Rettung des Rebha handeln, s. bei Myriantheus a. a. O., S. 170. 171.

[2] L. Myriantheus, Die Açvins oder arischen Dioskuren, München 1876.

Ebensowenig kann es befriedigen, wenn Lassen[1] die Açvinen für die der Morgenrote voraus eilenden Lichtstrahlen erklärt. Warum sollten diese als ein Paar gedacht sein? Das ware doch völlig unpassend. Nur eine Pluralitat konnte da am Platze sein. Noch weniger aber leuchtet die Ansicht Max Müllers ein, der die Açvinen für Tag und Nacht halt, im Anschluß an eine auch bei den Indern vertretene Ansicht. Denn schon die späteren Inder waren sich keineswegs klar uber das ursprungliche Wesen der Açvinen und keineswegs unter einander einig über diese Frage[2]. Auch die Ansicht von Miller und Ludwig, nach welcher wir in den Açvinen Sonne und Mond zu erkennen hatten[3], findet sich schon bei den Indern vertreten.

Das Richtige trifft, wie ich nicht zweifle, eine andere Ansicht, welche schon fruh von hervorragenden Forschern vertreten worden ist[4], lange bevor man die lettischen Sonnenlieder kannte, welche derselben jetzt die festeste Stutze verleihen, — die Ansicht nämlich, nach welcher wir in den beiden Açvinen Morgenstern und Abendstern zu erkennen haben.

Allerdings scheint dieser Auffassung manches Bedenken entgegen zu stehen. Es ist zunachst dagegen bemerkt worden, daß Morgenstern und Abendstern in Wahrheit kein Paar, sondern identisch sind. Aber dieser Einwand wiegt nicht schwer, denn die Erkenntnis dieser Identitat ist dem Altertum erst verhaltnismäßig spat aufgegangen, lange nachdem jene Mythen gebildet waren. Bei den Griechen soll zuerst Pythagoras dieselbe erkannt und bekannt gemacht haben. Nach anderen war es Parmenides.

---

[1] Lassen, Indische Altertumskunde, I, S. 762.

[2] Nach Yâskas Angabe hielten einige Erklarer die Açvinen fur Himmel und Erde, andere für Tag und Nacht, noch andere für Sonne und Mond, und wieder andere für zwei fromme Könige (Nir. 12, 1). Keine dieser Erklärungen ist irgendwie überzeugend. Vgl. auch Myriantheus a. a. O., S. 23.

[3] Vgl. dazu A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. III, S. 390 ff. Hillebrandt selbst entscheidet sich für keine bestimmte Ansicht.

[4] So von Benfey in seinem Glossar zum Sâmaveda; desgl. von Welcker in seiner Götterlehre, I, S. 606, der auch die Dioskuren ganz richtig ebenso erklärt.

Für die mythenbildende Zeit kommt das jedenfalls nicht in Betracht. Mehr schon bedeutet der Einwurf, daß Morgen- und Abendstern niemals als ein Paar erscheinen, geschweige denn beide in der Morgenfrühe walten, während die Açvinen doch ein untrennbares Paar und vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, an jene Zeit gebunden sind. Das scheint in der Tat nicht zusammen zu stimmen. Diese Schwierigkeit aber löst uns in sehr befriedigender Weise die vergleichende Betrachtung der lettischen Lieder. Hier sehen wir Morgenstern und Abendstern vielfach einzeln auftreten, dann aber auch fest zu einem Paare verbunden, als die Gottessöhne. Als Paar, gleichzeitig, zünden sie zwei Lichter auf dem Meere an, als Paar freien und heiraten sie die Sonnentochter usw., ohne Rücksicht auf das natürliche Phänomen [1]. Die Gleichartigkeit ihrer Erscheinung machte sie zu einem Paare, und die mythenbildende Phantasie operierte mit diesem Paar einigermaßen frei in ihren Erzählungen. Bei den Indern ist diese Entwicklung nur offenbar noch um einen Schritt weiter fortgegangen. Die beiden sind zu einem untrennbaren Paare verschmolzen und ihre ursprüngliche Natur als Morgen- und Abendstern ist vergessen oder doch ganz verdunkelt. Sie gelten nun nicht mehr als zwei Sterne, sondern allgemein als zwei Lichtgötter, die vor Sonnenaufgang walten, also zu der Zeit, die dem Bedeutenderen von beiden, dem Morgenstern, von Anbeginn zu eigen war.

Ich glaube, daß diese Erklärung durchaus befriedigen muß und der Myriantheusschen Ansicht wie auch den übrigen Erklärungsversuchen weit überlegen ist. Wir lernen daraus zugleich, daß wir nicht bei jeder mythologischen Person, auch wo es sich um Naturgötter handelt, nach einem noch jetzt unmittelbar adä-

[1] Vielleicht ist das zu stark ausgedrückt, vielleicht dachte man sich auch Morgenstern und aufgehende Sonne, Abendstern und untergehende Sonne als zusammengehörende Paare, — da aber jene Sterne zwei waren, die Sonne doch immer nur ein und dieselbe blieb, ergab sich die Vermählung der einen Sonne mit den zwei Sternen. Morgenrot und Abendrot leuchten beide dem Fest einer himmlischen Hochzeit, — am Morgen vermählt sich die Sonne mit dem Morgenstern, am Abend mit dem Abendstern.

quaten Naturphänomen suchen dürfen. Auch mythologische Gestalten haben ihre Geschichte, und was spätere Dichtung und Sage aus ihnen gemacht hat, stimmt oft nicht ganz zu dem Naturbilde, dem sie ihre Entstehung verdanken. Wir könnten uns nur freuen, wenn in jedem derartigen Falle durch vergleichende Betrachtung der Mythen eines verwandten Volkes die Geschichte dieser Gestalten, ihr verdunkelter Ursprung in solcher Weise aufgehellt werden könnte, wie es in dem Falle der Açvinen durch die lettischen Gottessöhne geschieht. Völlig unzweifelhaft aber wird die ursprüngliche Identität dieser beiden Götterpaare durch die vollkommen übereinstimmende Rolle, welche dieselben in der himmlischen Hochzeitsgeschichte spielen, — wie solches von mir ja bereits früher zur Genüge dargetan worden ist.

Aber wir können zum Glück noch weiter gehen. Die indischen Götter weisen uns weiter, nach Griechenland, wo uns ein augenscheinlich nahe verwandtes himmlisches Paar entgegentritt, — die Dioskuren.

Die Verwandtschaft zeigt sich auch hier schon in dem Namen, denn Dioskuren, Söhne des Zeus (*Διὸς κοῦροι*), entspricht genau der Bezeichnung der indischen Açvinen als Söhne des Dyâus (divo napâtâ), welchem Namen wir schon früher auch den lettischen der Gottessöhne (lett. dēwa deli, lit. dēwo sunelei) als gleichbedeutend an die Seite gestellt haben. Was aber wichtiger ist, auch das Wesen der Dioskuren stimmt in so auffallender Weise mit demjenigen der Açvinen überein, daß die Verwandtschaft dieser beiden Götterpaare schon früh erkannt und wohl von allen kompetenten Forschern anerkannt ist.

Auch die Dioskuren sind unzweifelhaft Lichtgötter wie die Açvinen, — ein Zwillingspaar von Lichtgöttern, welches in der griechischen Mythologie ebenso einzig dasteht wie in der indischen das Paar der Açvinen. Auch die Dioskuren stehen in engster, fast untrennbarer Verbindung mit ihren Rossen und könnten daher auch geradezu als „Açvinâu“ bezeichnet werden, die mit Rossen Versehenen. Sie erscheinen als Helfer den in der Schlacht Bedrängten zu Pferde, auf strahlend weißen Rossen leicht dahin schwebend. Ihre Rosse Xanthos und Kyllaros gehören zu den

berühmtesten der griechischen Sage, sie wurden von Dichtern und Künstlern viel gefeiert. Auch die bildende Kunst stellt die Dioskuren meist mit ihren Pferden dar, „entweder neben ihnen stehend oder auf ihnen reitend oder sie bändigend, wie in der berühmten Gruppe auf dem Quirinal, oder endlich als *Χρυσάρματοι* d. h. mit dem Kriegsgespann und als Wagenlenker“[1]. Sie sind also Reiter und Wagenfahrer, gerade so wie auch die lettischen Gottessöhne.

Auch die Dioskuren sind rettende, hülfreiche Götter, *θεοὶ σωτῆρες*, gerade so wie die Açvinen, — ein Zug, der auch den lettischen Gottessöhnen nicht mangelte, wenn er auch dort beschränkter erscheint und primitiveren Charakter trägt. Die Dioskuren erscheinen als Retter zu Lande und zu Wasser. Im Augenblicke der höchsten Gefahr sind sie plötzlich mit wunderbarer Schnelligkeit da, schießen aus lichter Himmelshöhe herab und bringen Hülfe, — und diese wunderbare Schnelligkeit ist für sie ebenso charakteristisch wie für die Açvinen, deren Wagen ja geradezu „gedankenschnell“ genannt wird. Zu Lande erscheinen die Dioskuren namentlich als Helfer im Schlachtgewühl, und ist mit ihrer Hülfe die Schlacht gewonnen, dann wissen sie auch die Siegesbotschaft augenblicklich, mit Blitzesschnelle überallhin zu verbreiten. Von mancher berühmten derartigen Rettung in der Schlacht wußte das Altertum zu erzählen. So von der Rettung der italischen Lokrer in dem blutigen Kampfe mit den Krotoniaten am Flusse Sagra; von der Schlacht bei Plataeae gegen die Meder, von der der Römer gegen die Tusculaner und Tarquinier am See Regillus u. dgl. m.[2] Bei solcher Rettung in der Schlacht offenbaren sich die Dioskuren als streitbare, kriegerische Götter. Dasselbe läßt sich von den Açvinen sagen. Auch sie sind streitbar und kriegerisch, auch sie helfen ihren Verehrern in den Schlachten, beschützen sie vor der Gewalt der Feinde, wie solches an gar manchen Stellen des Rigveda gepriesen wird[3]. Dabei wird auf manche, offenbar berühmt gewordene Rettung in der Schlacht

---

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., II, S. 101.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 99. 103. 106; Myriantheus a. a. O., S. 110. 111.

[3] Vgl. die Zusammenstellung bei Myriantheus a. a. O., S. 105—108.

angespielt; z. B. wenn es im Rigveda (8, 8, 21) heißt: „Helfet uns, o Açvinen, zum Gewinn der Schlacht mit derselben (Hülfe), mit der ihr einstmals im Entscheidungskampfe dem Trasadasyu geholfen habt!" — Wo anders heißt es, daß die Açvinen den Çaryâta im großen Kampfe beschützt hätten. Auch Patharvan und Kṛiçânu erscheinen als ihre Schützlinge im Kampf[1]. Bisweilen ist diese Hülfe eigentümlicher, naiver Art, — so z. B. wenn es heißt, daß die Açvinen der lahmen Viçpalâ im Kampfe halfen, indem sie ihr ein ehernes Bein ansetzten.

Aber auch von der Schlacht abgesehen, wird von den Dioskuren, wie von den Açvinen, manche rettende Tat erzählt. So sollen sie z. B. ihren Schützling, den Dichter Simonides, gerettet und gerächt haben. Simonides hatte in einem Gedicht auf den Aleuaden Skopas vieles zum Lobe der Dioskuren gesagt. Skopas zahlte ihm nur die Hälfte des bedungenen Lohnes, indem er sagte, die andere Hälfte werde er wohl von den Dioskuren erhalten. Beim Mahle mit Skopas und dessen Sippe sitzend wird Simonides plötzlich herausgerufen, da ihn zwei Jünglinge zu Pferde zu sprechen wünschten. Er geht hinaus und sieht sich nach den Jünglingen um, da stürzt hinter ihm der Saal zusammen und begräbt den Skopas mit der ganzen Gesellschaft. Jene Jünglinge aber waren die Dioskuren gewesen[2].

Wenn es heißt, daß Phormio, der Stratege der Krotoniaten in der schon erwähnten Schlacht, von den Dioskuren gastlich aufgenommen und von seinen Wunden geheilt worden sei, so erinnert uns das an die bekannten Heilungswunder der Açvinen. Und daß in der Tat die Dioskuren, ebenso wie die Açvinen, für heilende, ärztliche Götter gehalten wurden, dafür spricht auch der Umstand, daß als Symbol derselben mehrfach die Schlange erscheint, die wir als Symbol der Gottheiten der Heilkunst kennen[3].

[1] Vgl. RV 1, 112, 17 und 21. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 103.

[3] So haben sie auf lakonischen Silbermünzen zum Zeichen eine Diota mit einer Schlange auf deren Bauch, neben den Sternhüten, oder zwei schlangenumwundene Urnen mit der Inschrift Λακεδαιμόνων. „Auf einem peloponnesischen Basrelief ist zwischen den Dioskuren mit ihren Pferden eine kleine Ara, worauf etwas Pyramidales; oben ein konischer Hut, um

Indes vor allem werden die Dioskuren als Helfer und Retter in der Wassersnot gepriesen und angerufen. Es gab nur wenige Häfen, Inseln und Küsten in Griechenland, wo sie nicht in dieser Eigenschaft verehrt wurden [1]. Eine schöne Schilderung solcher Rettung führt uns der homerische Hymnus auf die Dioskuren vor. Da heißt es, daß Leda dem Zeus die Dioskuren geboren habe als Retter für die erdbewohnenden Menschen und die schnellfahrenden Schiffe, wenn auf dem Meer die winterlichen Stürme sie bedrängen. Da besteigen die Schiffer die Höhe des Steuerbords und beten und rufen nach den Söhnen des großen Zeus, indem sie ihnen weiße Lämmer opfern. Der gewaltige Wind und die Woge des Meeres setzen schon den Zufluchtsort der Verzweifelnden unter Wasser, — da plötzlich erscheinen die Dioskuren, mit rötlichen Flügeln durch den Äther schießend, besänftigen Wind und Sturm und glätten die Wogen des Meeres. Und es freuen sich die aus der argen Not Geretteten.

Wer erkennt nicht die Ähnlichkeit zwischen dieser Schilderung und der Rettungstat der Açvinen an Bhujyu: die höchste Not des in den Meereswogen dem Untergang Nahen, das Flehen zu dem lichten Zwillingspaar der Himmelssöhne, das plötzliche Erscheinen derselben, die Rettung. Selbst die rötlichen (oder gelben, bräunlichroten) Flügel, mit denen sie herbeieilen [2], finden ihr Analogon im Rigveda, wo es heißt, daß die Açvinen zur Rettung des Bhujyu mit rötlichen (gelben, bräunlichen) Flügelrossen sich nahten [3]. Eine sehr lebendige Schilderung solcher Rettung aus Wassersnot durch die Dioskuren findet sich auch bei Theokrit (XXII, V. 1—22). Auch hier bezeichnet der Dichter sie als „die Retter der Menschen in höchster Gefahr“ [4].

Sie zeigen wohl auch dem vom Sturme bedrängten Schiff ihre

den sich von beiden Seiten eine Schlange ringelt.“ Auf einem griechischen Basrelief im Museo Pio-Clementino in Rom sehen wir die Dioskuren mit Asklepios und Hygiea zusammen dargestellt, davor eine Gruppe von Verehrern. S. die Nachweise bei Myriantheus a. a. O., S. 113. 114.

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.

[2] *ξουθῇσι πτερύγεσσι.* [3] RV 1, 117, 14 (vibhir ṛijrebhir açvâiḥ).

[4] V. 6 *ἀνθρώπων σωτῆρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων.*

Ankunft durch Licht am Maste an. Das ist das sog. St. Elmsfeuer, „welches im Dunkel der Nacht oder des Ungewitters auf den Speeren der Soldaten und an den Segelstangen und anderen Spitzen der Schiffe sich zu zeigen pflegt“ [1]. Der Glaube an diese Erscheinung, diese Epiphanie der Dioskuren im St. Elmsfeuer war nach Preller wohl ein alter und namentlich zur See allgemein verbreiteter. Wenn zwei Flämmchen neben einander erschienen, dann hielten die Alten dies für ein heilvolles Zeichen. Das waren dann die beiden Dioskuren, die auch hier durchaus als ein untrennbares Paar auftraten. Dagegen galt ein einzelnes solches Flämmchen für verderblich. Das wurde Helena genannt [2]. Die Doppelflammen nannte man wohl die Sterne der Dioskuren (*ἀστέρες* oder *ἄστρα*), und dies führt auch weiter zur Erörterung der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung dieser Götter.

Die Vergleichung der unbestreitbar verwandten, ursprünglich identischen Açvinen, sowie der lettischen Gottessöhne, muß uns natürlich auch in den Dioskuren Morgenstern und Abendstern vermuten lassen. Diese Ansicht finden wir auch bei hervorragenden Spezialforschern auf dem Gebiete der griechischen Mythologie vertreten, so namentlich bei Welcker in dessen Götterlehre (I, S. 606 ff.). Dagegen sind andere, wie Preller, hier freilich anderer Meinung. Preller sieht in den Dioskuren mehr allgemeine „Götter des Lichts in seiner Wandelbarkeit zwischen Aufgang und Untergang, strahlendem Glanze und nächtlicher Verdunkelung, sowohl in dem Wechsel des Tages als in dem des Jahres und der siderischen und atmosphärischen Erscheinung“. Oder er nennt sie auch streitende Götter des Lichtes, im Gegensatz zu dem Lichtgott Apollon, der die „auf göttlichem Grunde beruhende Tatsache der Erscheinung (des Lichtes)“ repräsentiert [3]. Solch allgemeinere Bedeutung haben sie im Laufe der Zeit zum Teil wohl erlangt, und niemand wird behaupten können, daß sich in den Dioskuren die Erscheinung von Morgen- und Abendstern alsbald deutlich erkennen lasse. Dennoch glaube ich, daß wir bei sorgfältiger Prüfung der Frage zu dem Resultat gelangen, daß

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 105. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 91 und 94.

diese beiden Götter in der Tat ursprünglich Morgen- und Abendstern repräsentierten, wenn auch dieser ihr Charakter bereits vielfach verwischt und verdunkelt ist. Die Vergleichung ist bei dieser Betrachtung unsere Hauptstütze, denn an der ursprünglichen Identität der Dioskuren und der Açvinen kann nicht gezweifelt werden, ebensowenig an der Identität der Açvinen und der lettischen Gottessöhne. Die letzteren aber sind jedenfalls Morgen- und Abendstern, und die lettischen Lieder zeigen uns in sehr lehrreicher Weise, wie jene beiden zu einem Paar himmlischer Lichtgötter verschmelzen konnten, die nun entgegen der ursprünglichen Naturbedeutung zusammen handeln, zusammen mit ihrem Lichte erscheinen, gerade so wie Açvinen und Dioskuren.

Aber die griechischen Dioskuren lassen auch sonst noch ihren ursprünglichen Sterncharakter aus gar manchen Anzeichen erkennen. Allerdings hat Preller darin vollkommen Recht, daß er das Sternbild der Zwillinge dabei entschieden abweist, da dieses erst viel später und nicht einmal von allen Astronomen für die Dioskuren erklärt wurde [1]; aber er tut Unrecht, daß er die Möglichkeit, die Dioskuren im Morgen- und Abendstern zu suchen, ganz beiseite liegen läßt. Der ursprüngliche Sterncharakter der Dioskuren hat sich z. B. noch darin erhalten, was ich schon erwähnte, daß man die Doppelflämmchen des St. Elmsfeuers die S t e r n e der Dioskuren nannte. Wir haben aber weiter zu beachten, daß als Emblem dieser Götter zwei Schiffermützen mit Sternen darüber gelten, und solches Emblem findet sich weit verbreitet auf den Münzen der griechischen See- und Handelsstädte [2]. Die bildende Kunst zeigt uns wohl auch die Dioskuren mit ihren P f e r d e n und S t e r n e n über ihren Häuptern.

Auf der Argonautenfahrt soll ein fürchterlicher Sturm das Schiff bedrängt haben, so daß die kühnen Helden schon verzweifelten. Da betete Orpheus zu den oft mit den Dioskuren verbundenen Göttern von Samothrake, den Kabiren, worauf der Sturm sich legte und zwei S t e r n e auf die Köpfe der Dioskuren niederfielen. Ein Beispiel der Dioskurenhülfe aus geschichtlicher Zeit

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.

ereignete sich nach der Legende in der Schlacht bei Aigospotamoi. Als das Admiralschiff des Lysander aus dem Hafen heraus gegen die Feinde fuhr, da ward es zu beiden Seiten von den Sternen der Dioskuren begleitet. Daher weihte auch Lysander zum Dank in Delphi zwei goldene Sterne als Sinnbilder der Dioskuren[1].

Die Sterne spielen bei den Dioskuren eine so wichtige Rolle, daß man später von dem Ursprunge dieser Götter erzählte, Zeus habe sie in der Gestalt eines Sternes mit der Leda erzeugt[2]. Auch daß die Astronomen sie am gestirnten Himmel zu entdecken suchten, beruht wohl auf demselben Grunde. Aber freilich mußten sie in dem Wunsche, ein zusammenstehendes Paar von Sternen zu finden, notwendig irre gehen und fanden denn auch in dem Sternbilde der Zwillinge nicht das Richtige[3].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 108. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 107.

[3] Auf der Erscheinung von Morgen- und Abendstern beruht im letzten Grunde wohl auch die schöne und sinnige Mythe, die uns schon die Odyssee erzählt, nach welcher die Dioskuren abwechselnd einen Tag um den anderen im Himmel leben und dann wieder tot sind. Motiviert wird dies in den Kyprien und bei Pindar Nem. 10, 55 ff. durch innige Bruderliebe. Als im Kampfe gegen die Aphariden der sterbliche Kastor gefallen war, bat der unsterbliche Polydeukes den Vater Zeus darum, daß er das Schicksal des Bruders teilen und ebenfalls sterben möchte. Aber als Sohn des Zeus kann er dies nicht, während nach dieser Fassung der Sage Kastor nur Sohn des Tyndareos und daher sterblich ist. Da gewährt Zeus dem Polydeukes endlich seine Bitte in der Art, daß er sie beide zusammen Tag um Tag wechselnd im Himmel leben und dann wieder tot sein läßt. Die nicht näher motivierte Stelle der Odyssee 11, 299—304 braucht übrigens aber nicht mit Preller so verstanden zu werden, daß die Brüder zusammen tot sind und zusammen leben — was allerdings bei der späteren Motivierung durch die Bruderliebe das einzig Rationelle ist. Man kann sie auch mit Welcker (Gött. I, S. 612) so verstehen, daß sie abwechselnd je einer leben und tot sind. Die Verse:

οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθνᾶσιν —

können in dem einen wie in dem anderen Sinne verstanden werden. Ich glaube, daß man in späterer Zeit die Sache in der Tat so faßte, wie Preller es tut, daß aber diese Auffassung wie auch die Motivierung durch die innige Bruderliebe des Polydeukes und ebenso das für diese Auffassung wesentliche Moment von der verschiedenen Abstammung der beiden Brüder,

In einer näheren Beziehung zu den lettischen Gottessöhnen stehen die Dioskuren, wie mir scheint, dadurch, daß sie seit alters als unentbehrliche Teilnehmer an der Argofahrt gelten [1]. Wir kennen diese letztere bereits als eine Fahrt zur Rettung des Sonnenlichtes, resp. der Sonne. Die lettischen Gottessöhne aber rudern ja auch in einem Boot, um die ertrinkende Sonne zu retten. Der lettische Mythus ist einfacher und primitiver, der griechische im Gegenteil ziemlich kompliziert und aus mannigfaltigen Elementen zusammengeschweißt. So wie er uns vorliegt, ist die Hauptperson Jason, der die Sonne aufleuchten lassende Held. Aber es fahren auch andere Sonnenhelden mit ihm, wie Herakles, wie die Dioskuren. Ich möchte vermuten, daß es ursprünglich neben dem Mythus von Jason, vielleicht bei anderen griechischen Stämmen, einen anderen einfachen Mythus gab, der dem lettischen noch einigermaßen ähnlich war, in welchem die Dioskuren in einem Boot oder Schiff fahrend die Sonne retteten. Dieser Mythus wurde dann später mit dem von Jason ganz in eins verschmolzen und dabei traten allmählich die Dioskuren mehr in den Hintergrund. Außerdem kamen noch andere Elemente hinzu und ließen die Erzählung von der Argofahrt allmählich zu einer recht komplizierten werden.

---

jüngeren Ursprungs ist. Nach der älteren Auffassung sind die Dioskuren unzweifelhaft beide Söhne des Zeus, wie schon ihr Name besagt, — sind beide in gleichem Grade sterblich oder unsterblich, einer Natur und eines Wesens. Der ganze, später wesentlich umgestaltete und sinnig motivierte Mythus geht im Grunde, wie ich glaube, auf ein altes Diktum von den als Morgen- und Abendstern noch deutlichen Dioskuren zurück, etwa des Inhaltes: Die Himmelssöhne (Morgen- und Abendstern) sind abwechselnd lebendig und tot — ein Satz, der vollkommen durch die natürliche Erscheinung gerechtfertigt wäre, denn abwechselnd erscheint und verschwindet der eine und der andere. Die Erinnerung daran erhielt sich, auch nachdem das ursprüngliche Wesen der Dioskuren sich schon verdunkelt hatte. Man faßte den Sinn des Satzes nur später anders wie früher, mit einem sehr nahe liegenden Mißverständnis, das durch die den Zwillingen eigne, feste, liebevolle Zusammengehörigkeit aufs beste motiviert war, während die ältere Auffassung sich so nicht motivieren ließ und daher weniger einleuchten konnte. — Hüsing sieht in den Dioskuren die Sichel des abnehmenden und die des wachsenden Mondes.

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 107.

Weiter zeigen die Dioskuren auch eine Neigung zu heiterer Geselligkeit, mit Spiel und Tanz. Ja auch als Krieger tanzen sie und gelten als Erfinder des kriegerischen Waffentanzes der Pyrrhiche [1]. Es ist dies wieder ein Punkt, in welchem sich die Dioskuren mit den lettischen Gottessöhnen näher berühren, denn auch von diesen wird erzählt, daß sie tanzen, und zwar mit den Gottestöchtern, wie es in dem litauischen Liede heißt:

Unterm Ahorn ist die Quelle,
Da die Gottessöhnchen
Tanzen gehen in dem Mondschein
Mit den Gottestöchtern [2].

Und ebenso erscheinen auch die verwandten indischen Açvinen im Rigveda, bei ihrer Vereinigung mit der Sonnentochter, als Tänzer, als tanzende Männer [3]! Das Tanzen, welches für die junge Sonne so charakteristisch ist, dürfte wohl auch bei ihren Liebhabern ein alter Zug sein und darf wohl ebenso als Widerschein der festlichen Tanzgewohnheiten der alten Arier zur Sonnenzeit gelten.

Es liegt nun sehr nahe, die Frage aufzuwerfen, ob denn nicht auch die Dioskuren — gleich den lettischen Gottessöhnen und den Açvinen — in Zusammenhang mit dem himmlischen Hochzeitsmythus, als Freier oder als Brautwerber erscheinen. Da ergibt sich zunächst nun freilich, daß die griechischen Zwillingsbrüder nirgends in solcher Verbindung mit Hera auftreten, welche wir als die der indischen Sûryâ, der lettischen Sonnentochter entsprechende himmlische Braut kennen gelernt haben. Hier erscheint nur Zeus und er allein feiert mit Hera die „heilige Hochzeit“, die das Urbild der irdischen darstellt. Ganz verloren gegangen ist indessen der alte Hochzeitsmythus auch den Dioskuren nicht. Er hat sich bei ihnen, wie ich glaube, in einer Variante abgeblaßt erhalten, einer fast bedeutungslos gewordenen mythischen Parallelbildung, wie solche in anderer Richtung gerade

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 102. 103.

[2] Bei Mannhardt Lied 80. Die Gottestöchter haben wir wohl den Sonnentöchtern gleich zu setzen.

[3] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 42. 43.

vom himmlischen Hochzeitsmythus auch bei Indern, Letten, Germanen und Slaven mehrfach sich vorfinden. Wir hören nämlich von den Griechen, daß die Dioskuren sich mit den Leukippiden Phoibe und Hilaira vermählten, deren Namen schon auf strahlendes Licht, Sonnenlicht und heiteren Glanz deuten [1]. Leukippos, der Vater dieser beiden Jungfrauen, der mit weißen Rossen Versehene, mit weißen Rossen Fahrende, ist aller Wahrscheinlichkeit nach niemand anders als der Sonnengott, resp. eine Hypostase desselben [2], und die Leukippiden wären demnach Sonnentöchter. Wir hätten also auch hier eine Vermählung der beiden Himmelsgottsöhne, der Dioskuren, mit zwei Sonnentöchtern, wie uns eine solche ganz entsprechend in denjenigen lettischen Liedern entgegentritt, welche den Gottessöhnen zwei Sonnentöchter zugesellen.

Auch die Römer verehrten die Dioskuren, unter den Namen Castor und Pollux, aber es hat dieser Dienst für uns weniger Interesse, weil er deutlich ein fremder ist, von Griechenland her durch Vermittlung Großgriechenlands eingedrungen. Hier waren namentlich Tarent und Lokri eifrige Verehrer der Dioskuren. Auch die Römer wußten von mancher rettenden Erscheinung der Dioskuren in der Schlacht zu erzählen, ähnlich jener in Griechenland und in Italien berühmten Rettung der Lokrer in der Schlacht am Flusse Sagra gegen die Krotoniaten, deren wir schon gedacht haben [3]. Wesentlich dasselbe sollte sich auch in

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 97. 98.

[2] Preller sagt a. a. O., II, S. 98 *Λεύκιππος* wäre zu verstehen wie *λευκόπωλος ἡμέρα*, was auch Mannhardt a. a. O., S. 311 billigt.

[3] Ich kann es mir nicht versagen, die schöne Schilderung bei Preller hier mitzuteilen: „Bedrängt von der Übermacht der Krotoniaten hatten die Lokrer in Sparta um Hülfe gebeten, aber nichts weiter erlangen können als eine Hinweisung auf den Schutz der Dioskuren, dem sie sich gläubig anvertrauten. Als es bald darauf zur Schlacht kam, zwischen 15000 Lokrern und 120000 Krotoniaten, siehe da schwebte ein Adler, der Bote des Zeus, über den Reihen der Lokrer und verließ sie nicht eher, als nachdem sich der Sieg für sie entschieden hatte. An den beiden Flügeln aber sah man zwei Jünglinge in glänzender Rüstung kämpfen, ragende Gestalten in purpurnen Mänteln und auf schneeweißen Rossen, die gleich nach der Schlacht verschwunden waren. Und Wunder über Wunder, an demselben Tage, wo diese Schlacht geschlagen wurde, erfuhr man davon bei den Olympischen

der Schlacht der Römer gegen die Tusculaner und Tarquinier am See Regillus begeben haben (i. J. 258 der Stadt, 496 vor Chr.); Ähnliches auch in der Schlacht bei Pydna (168 vor Chr.) und bei dem Siege über die Cimbern in der Nähe von Verona (101 vor Chr.)[1]. Daß die griechischen Götter bei ihrer Einführung in Rom schon auf ein verwandtes altlateinisches Paar gestoßen wären, dafür liegen keine Anzeichen vor[2].

Nach Timäus bei Diodor (4, 56) hätten auch die Kelten die Dioskuren verehrt, und zwar am meisten von allen Göttern (*μάλιστα τῶν θεῶν*). Dazu berichtet er, daß sie nach einer Tradition aus alter Zeit glaubten, daß die Dioskuren aus dem Meere erschienen[3]. Das ließe sich bequem auf ihre so wohlbekannte Epiphanie zur See beziehen, wie wir sie bei Griechen, Indern und Letten vorgefunden haben.

Auch die Germanen sollen nach Tacitus ein dem Castor und Pollux wesensgleiches Götterpaar verehrt haben, dessen Name Alcis gewesen sein soll[4]. Näheres erfahren wir leider nicht, wir haben aber keinen Grund, an der Richtigkeit der so bestimmt gegebenen Nachricht zu zweifeln, wenn auch später leider nichts von solchen Göttern verlautet. Wenn auch keine volle Sicherheit vorliegt, werden wir es doch immerhin für wahrscheinlich halten dürfen, daß die Germanen und wohl auch die Kelten zu der Zeit, aus welcher die angeführten Nachrichten stammen, die Zwillingsgestalten der alten Himmelssöhne noch bei sich erhalten hatten.

Spielen, welche eben gefeiert wurden, so daß die Botschaft sich schnell durch ganz Griechenland verbreitete." Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 659; 3. Aufl., Bd. II, S. 301.

[1] Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 658—660 (3. Aufl., Bd. II, S. 300 bis 303).

[2] Bemerkenswert scheint mir die altertümliche, an das Indische erinnernde Bezeichnungsart, den einen Namen im Plural für beide Götter zu gebrauchen, meist den des Castor; also Castores für Castor und Pollux, wie Mitrâ für Mitra und Varuṇa.

[3] *παραδόσιμον γὰρ ἔχειν αὐτοὺς ἐκ παλαιῶν χρόνων τὴν τούτων τῶν θεῶν παρουσίαν ἐκ τοῦ Ὠκεανοῦ γεγενημένην.* Vgl. Myriantheus a. a. O., S. 52.

[4] Tac. Germ. XLIII, 15 sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini; nomen Alcis.

Aber wenn auch hier ein Zweifel bestehen mag, wenn sich dieses Götterpaar auch nicht bei allen Ariern nachweisen läßt, — so macht es die von uns dargelegte, überaus merkwürdige Übereinstimmung der lettisch-litauischen, indischen und griechischen Göttergestalten doch wohl gewiß, daß wir es hier mit einem urarischen Mythus zu tun haben.

Wir halten es demnach für sicher, daß schon in der arischen Urzeit Morgenstern und Abendstern als Söhne des Djêus, als Himmels- oder Gottessöhne bezeichnet wurden; daß man sie sich eng mit ein paar Rossen verbunden, fahrend oder reitend dachte; daß sie als Freier und Gatten — gelegentlich auch als Freiwerber oder Brautführer — bei dem großen Mythus von der Hochzeit der Sonnentochter oder der jungen Sonne galten; daß man sie ferner als rettende, hülfreiche, freundliche Zwillingsgötter ansah, wahrscheinlich in erster Reihe als Retter und Helfer der Sonne, welcher sie, wenn sie im Ertrinken ist, rettend mit dem Boote zu Hülfe kommen; dann aber auch allgemein als gnädige Retter und Helfer der bedrängten Menschen in allerlei Gefahr, und zwar insbesondere in Sturm und Wassersnot.

DER MOND.

WENN wir die Frage aufwerfen, welche Rolle wohl der Mond in der Religion der arischen Urzeit, in Mythus und Kultus spielte, dann werden wir damit vor ein Problem gestellt, dessen Beantwortung vorderhand unmöglich ist. Eine Auseinandersetzung mit der in dem letzten Jahrzehnt emporgewachsenen, mehr und mehr an Bedeutung und Ansehen gewinnenden Mondmythologie würde den Rahmen unserer Betrachtung hier am Ort sprengen. Sie ist auch darum schwer tunlich, weil die Bewegung noch im Flusse und nur teilweise geklärt ist. Wir müssen dieselbe darum für jetzt noch hinausschieben und beschränken uns hier auf einige kurze Andeutungen.

Aus unseren bisherigen Ausführungen werden wir schließen dürfen, daß in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit, in den Liedern, die vermutlich davon sangen, auch der Mond hervortrat und wohl eine nicht unwesentliche Rolle spielte, wie man das schon a priori vermuten mußte bei solch einem großen, am Himmel, in der Welt der Gestirne sich abspielenden Drama. Aller Wahrscheinlichkeit nach trat in einer der verschiedenen Varianten dieses Mythus schon in der Urzeit der Mond als Freier, Bräutigam und Gatte der jungen Sonne, der Sonnentochter auf. Ja, es ist möglich, daß er in diesem Mythus neben der jungen Sonne oder Sonnentochter ursprünglich die Hauptperson als himmlischer Bräutigam darstellte. Sehen wir ihn doch in dieser Eigenschaft sowohl in den lettischen Liedern wie auch in dem indischen Sûryâliede erscheinen. Ist es doch auch im russischen Volksglauben der Mond, mit dem sich die Sonne zu Johannis vermählt.

Und es liegt ja so nah, gerade die beiden großen Himmelslichter zu einem Paar zu verbinden, wie Sage und Dichtung auch späterer Zeiten, auch in Deutschland, deutlich beweist.

Was wir von einer Verehrung des Mondes bei den alten Ariern unmittelbar deutlich hören und wissen, ist zwar nicht sehr reichlich, doch sind uns immerhin eine Anzahl wichtiger und bemerkenswerter Nachrichten darüber erhalten.

So nennt Herodot an jener Stelle, wo er von den Göttern handelt, welchen die Perser seit alters gedient hätten, neben der Sonne auch den Mond[1]. Ebenso schreibt auch Caesar den alten Germanen Verehrung der Sonne und des Mondes zu[2]. Auch verschiedene ältere Nachrichten über die Slaven sprechen von einer Verehrung der Gestirne, resp. der Sonne und des Mondes bei diesen Völkern[3]. Ebenso weiß Peter von Dusburg bei den alten Litauern und Preußen von einer Verehrung des Mondes neben der Sonne, den Sternen, dem Donner usw. zu berichten[4]. Nicht uninteressant ist auch ein Rest primitiver Mondverehrung in Europa, dessen Edward Tylor Erwähnung tut: „In Europa wurden noch im fünfzehnten Jahrhundert Klagen darüber laut, daß manche den Neumond mit gebeugten Knien anbeteten und Hut und Kappe vor ihm abnahmen, und bis auf diesen Tag kann man noch vor ihm den Hut ziehen sehen, halb zum Scherz, halb in Erhaltung des alten Gebrauches[5].“ Wir hätten da einen Rest jener einfachen und ersten Form der Naturverehrung, die wir schon bei der Sonne kennen gelernt haben: der ehrfurchtsvollen Begrüßung.

---

[1] Herodot I, 131: *θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι· τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν.*

[2] Caesar, de bello Gallico VI, 21: Deorum numero (Germani) eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam. Reliquos ne fama quidem acceperunt.

[3] Vgl. Faminzyn, Die Gottheiten der alten Slaven, Bd. I, S. 31. (Der Titel des russisch geschriebenen Buches lautet: А. С. Фаминцынъ, Божества древнихъ Славянъ, С. Петербургъ 1884.)

[4] Peter von Dusburg, Scriptores rerum Prussicarum I, 53: Errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia etiam usque ad bufonem. Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 669. 670. [5] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 303.

Die Selene der Griechen, die Luna der Römer sind wohlbekannte Gottheiten, doch spielen dieselben weder im Kult noch auch im Mythus des klassischen Altertums eine sehr hervorragende Rolle. Wohl weiß die reiche mythenbildende Phantasie der Griechen von ihrer Selene manches zu erzählen, und darunter eine so liebliche, zartpoetische Geschichte wie die von der Liebe der Mondgöttin zu dem schönen Schläfer Endymion, — aber wie alt diese Erzählungen sind, ist schwer auszumachen, und nichts berechtigt uns dazu, sie schon in die Urzeit zurück zu versetzen. Vielmehr scheinen sie speziell griechische Schöpfungen zu sein, wofern sie nicht vom semitischen Orient her beeinflußt sein sollten. Daß in Italien Luna wenigstens bei Sabinern und Etruskern göttlich verehrt wurde, scheint festzustehen, und auch in Rom gab es einen Kult dieser Göttin [1]. Eine große Bedeutung hatte derselbe aber keinesfalls.

Eine Reihe von mehr oder minder wichtigen Göttergestalten der Arier, bei denen dies nicht so unmittelbar ersichtlich, aber doch wahrscheinlich gemacht werden kann, hat man teils schon seit alters für Mondgottheiten erklärt, teils neuerdings als solche zu erweisen gesucht; so früher schon Artemis, Hekate, Diana, Lucina, auch Aphrodite u. a. m.; neuerdings Rudra-Çiva, Dionysos, Hermes, auch Odhin u. a. m. Auf die Besprechung dieser und anderer verwandter Gestalten kann ich hier noch nicht eingehen, weil dieselben so deutlich als Seelengötter, als Herrscher und Führer der Seelenscharen hervortreten, daß sie vielmehr im dritten Bande des vorliegenden Werkes, der den Seelengöttern und Mysterien gewidmet ist, zur Behandlung kommen müssen. Auch wie sich diese ihre Natur als Seelengötter mit ihrer Mondgottnatur verbindet, werden wir dort erst darlegen können.

Auf jeden Fall aber dürfen wir hier schon eine Verehrung des Mondes in gewissen Grenzen bei Griechen, Römern, Germanen, Litauern, Preußen, Slaven und Iraniern wohl für sicher bezeugt ansehen; und damit gewiß auch für die Urzeit der Arier. Eine besondere Bemerkung erfordert indessen noch die Frage nach der Mondverehrung in der altindischen Religion.

[1] Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 289 (3. Aufl., II, S. 327).

Es ist lange die Ansicht herrschend gewesen, daß der Rigveda eine solche garnicht kenne, daß unter all den vielen Naturgottheiten jener Zeit der Mond nur ganz selten überhaupt erwähnt werde, nirgends aber von einem ihm speziell gewidmeten Kultus etwas zu bemerken sei. Diese Frage ist in ein neues Stadium getreten durch Alfred Hillebrandt, der es sich in dem ersten Bande seiner Vedischen Mythologie [1] mit Erfolg zur Aufgabe gemacht hat, im Gegensatz zu den früher herrschenden Ansichten den Nachweis zu liefern, daß der im Veda so viel gefeierte Gott Soma nichts anderes sei als der Mond, und daß Somapflanze und Somatrank nur als ein irdisches Abbild und Symbol des Mondes zu betrachten seien.

Es war längst bekannt, daß in späterer Zeit mit dem Namen Soma der Mond bezeichnet wird, aber es galt für ebenso ausgemacht sicher, daß mit dem Soma der vedischen Lieder nur die Somapflanze und der beim Opfer eine so überaus wichtige Rolle spielende Somatrank gemeint seien. Nur vereinzelte Stellen jüngerer Lieder sollten da eine Ausnahme bilden, indem sie Soma bereits in der Bedeutung „Mond“ bieten, — so vor allem das Sûryâlied, in welchem Soma als Freier der Sûryâ auftritt.

Es ist ein unbestreitbar großes Verdienst des bahnbrechenden Hillebrandtschen Buches, dieses Vorurteil zerstört oder doch zum mindesten stark erschüttert zu haben, durch den mit großer Gründlichkeit geführten Nachweis, daß Soma tatsächlich in weitem Umfang in den Liedern des Rigveda schon „Mond“ bedeutet und daß der Mond als himmlischer, leuchtender König Soma zur vedischen Zeit einen ausgebildeten Kult besaß.

Im Monde war nach indischem Glauben der Göttertrank enthalten, dessen irdisches Abbild der aus der Somapflanze gekelterte Rauschtrank darstellt. Nimmt der Mond ab und schwindet er endlich ganz, so ist nach indischer Ansicht der himmlische Trank ausgetrunken. Aber immer wieder füllt sich der strahlende Becher, immer wieder wird er geleert. Der Rigveda verhüllt diese letztere, später hervortretende, volksmäßig einfache Anschauung durch

---

[1] Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, Breslau 1891. — Der ganze, 548 Seiten starke, Band behandelt „Soma und verwandte Götter“.

mystische und hyperbolische Schilderungen, eine eigentümliche poetisch-theologische Phantastik, die in erhabenen Worten vom Soma, dem goldigen Met, und seiner komplizierten Kelterung aus den saftigen Stengeln des Somakrautes redend, sein Bild fort und fort mit dem himmlischen Soma in eins verschwimmen und zusammenfließen läßt, in wohl absichtlich unklarer, dunkler, geheimnisvoll-erhabener, symbolisierender und identifizierender Darstellung. Nirgends wird deutlich das große Nachtgestirn mit seinem gewöhnlichen Namen genannt, so daß jedermann gleich wissen müßte, wovon geredet wird, — immer erscheint hier der Mond nur als der erhabene, große, goldige, himmlische Rauschtrank, der „König Soma“. Das mystische Dunkel, mit dem die priesterlichen Sänger ihre Schilderungen des irdischen und doch zugleich himmlischen Somatranks, des goldenen Opfermets, den Götter und Menschen trinken, zu umhüllen wußten, hat es bewirkt, daß der tiefere Sinn dieser Lieder, so weit er den Mond betrifft, den europäischen Forschern so lange verborgen bleiben konnte, bis Hillebrandt ihn in tiefgründiger Untersuchung entdeckte.

Mit dem indischen Soma ist, wie längst bekannt, der altiranische Haoma im Avesta unzweifelhaft ursprünglich identisch, und es darf wohl als wahrscheinlich gelten, daß auch Haoma — wie Hillebrandt allerdings mehr andeutet als ausführt — nichts anderes ist als der Mond und zugleich der entsprechende heilige Rauschtrank beim irdischen Opfer. Für die indoiranische Einheitsperiode werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit einen Kultus des Mondes, Glauben an den im Monde enthaltenen Göttertrank und priesterliche Kelterung eines entsprechenden irdischen Nasses ansetzen dürfen. Aber die Frage ist nun, für wie alt wir diese Anschauungen und den darauf basierten Kultus anzusehen haben, — ob wir dieselben auch für die arische Urzeit schon annehmen dürfen.

Wir sahen, daß bei verschiedenen arischen Völkern die Sonne als ein himmlisches Gefäß gedacht wurde, — eine Schale, ein Becher, eine Kanne u. dgl. Bei den Indern finden wir wiederum den Mond ganz ähnlich gefaßt, als ein großes Gefäß voll goldigen Metes, und der Mond schickt sich noch besser zu dem Bilde,

da sich dies Gefäß ja zu leeren und wieder zu füllen scheint. Wir haben in einer früheren Betrachtung die Annahme wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die alten Arier, gemäß einer weit verbreiteten Anschauung primitiver Völker, bei ihren Sonnenfesten die Sonne symbolisch, im Bilde zu verzehren glaubten. Bei den Indern begegnet uns zweifellos eine analoge, ergänzende Vorstellung: Man trinkt bei den großen Somafesten den heiligen Rauschtrank Soma, und das ist der Mond! Man trinkt also den Mond, — Götter und Menschen trinken ihn, den Gott! Und jene Somafeste gerade haben wir auf Grund einer ganzen Reihe von Anhaltspunkten als die den altarischen Sonnenfesten und Lebensfesten entsprechenden Feste erkannt! Es liegt nahe zu vermuten, daß in der Urzeit bei diesen Festen neben der Sonne auch der Mond gefeiert wurde, der ja öfters als Freier und Gatte der jungen Sonne erscheint, die zu dieser Zeit ihre Hochzeit hält. Es liegt nahe zu vermuten, daß man auch damals schon bei diesen Festen nicht nur die Sonne zu essen, sondern auch den Mond zu trinken wähnte, indem dieser letztere in dem goldigen Met des Festschmauses symbolisiert schien. Es darf aber natürlich nicht außer acht gelassen werden, daß bei den europäischen Ariern nicht sowohl für den Mond als vielmehr für die Sonne die Vorstellung als Gefäß feststeht. Beide Vorstellungen aber sind sich selbstverständlich nahe verwandt, und ich möchte es bei der vorliegenden Divergenz zwischen europäischen und asiatischen Ariern für das Wahrscheinlichste halten, daß schon in der Urzeit beide als Varianten neben einander bestanden. Während die einen beim festlichen Schmause die Sonne zu essen, die Sonne zu trinken wähnten, mochten die anderen die Sonne zu essen und den Mond zu trinken wähnen; oder auch den Mond zu trinken und zu essen, denn ebenso wie die Sonne wurde auch der Mond tiergestaltig und zwar vielfach tiergestaltig gedacht.

Wir werden es nach alledem doch wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß neben der Sonne auch der Mond in der arischen Urzeit Verehrung genoß, wenn das Maß derselben sich auch schwer bestimmen läßt. Im Mythus der himmlischen

Hochzeit, der Sonnenhochzeit, erscheint jedenfalls auch der Mond, und in bestimmten, wahrscheinlich alten Varianten dieser Geschichte ist er sogar die männliche Hauptperson. Wir werden annehmen dürfen, daß in der Sonnenfestzeit, wo von der Hochzeit der jungen Sonne gesungen wurde, auch dem Monde etwas von jener Verehrung zuteil ward, die in reicherem Maße das große Tagesgestirn erntete. Aller Wahrscheinlichkeit nach sah man schon damals, wenigstens bei einem Teile der urzeitlichen Arier, den Mond als ein himmlisches Gefäß an, mit goldigem Mete gefüllt, und wähnte beim festlichen Schmause im goldigen Rauschtrank den Mond zu trinken. Auf jeden Fall war es diese letztere Vorstellung, die sich bei den Indern in großem Stil, zu einem großen Kultus des himmlischen und des irdischen Somatrankes zugleich, des goldenen Mondes und des goldenen Metes entwickelte. Es ist aber auch möglich, daß der Kultus des Mondes, des himmlischen Gralgefäßes, des Seelenhüters und Herrn über den Regen und über den Rauschtrank, den himmlischen wie den irdischen, in der Einheitsperiode, vor der Abtrennung der asiatischen Arierstämme von den europäischen, zu höchst stand und daß er dann bei den europäischen Stämmen stärker zurücktrat, bei den asiatischen, insbesondere bei den Indern sich, wenn auch verschleiert, doch kräftiger noch erhalten und weiter entwickelt hat. Wir werden auf diese wichtige Frage in unserer Schlußbetrachtung zurückkommen.

DAS FEUER UND SEINE VEREHRUNG.

DEN Gottheiten des himmlischen Lichtes am nächsten steht das irdische Licht, das Feuer. Verehrung des Feuers finden wir bei vielen Völkern, sowohl höher gebildeten wie auch kulturell noch ganz niedrig stehenden, wenn dieselbe auch vielleicht nicht in solchem Umfange verbreitet ist wie die Verehrung des Himmels und der Sonne. Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach uralt, wie auch früher schon von verschiedenen Forschern angenommen worden ist.

Der französische Orientalist Emile Burnouf schrieb der Naturmacht des Feuers bei dem Ursprung der Religion eine ganz entscheidende Bedeutung zu und sah in dem Feuerkult den ältesten aller Kulte. In seinem Buche „La science des religions" (1870) will Burnouf die Religion — ähnlich wie Peschel — aus dem Erkenntnistriebe herleiten und stellt (S. 207) „Bewegung, Leben und Gedanken als diejenigen drei Erscheinungen dar, für welche der primitive Mensch in seinem angeborenen Streben nach der Erkenntnis des Absoluten eine Ursache suchte. Er fand sie, wie Burnouf meint, im Feuer, das demnach das erste göttliche Wesen ist, ebenso wie die Entflammung desselben der erste Kultusakt. Das Feuer in seinen beiden Formen als Licht und Wärme ist schon für den Urmenschen das Prinzip für jede Bewegung, mag dieselbe sich in der Rotation der Gestirne, im Rauschen der Meereswogen, im Blasen des Sturmwinds, im Wachstum der Pflanze, im Laufen der Tiere oder im Denken der Menschen

äußern: unsere Urahnen waren demnach gar nicht soweit von der Erkenntnis des Satzes von der Erhaltung der Kraft entfernt [1]."

Ich möchte diese Theorie in solcher Form allerdings nicht unterschreiben. Sie scheint mir bei dem primitiven Menschen doch zu viel und zu tiefes philosophisches Denken vorauszusetzen. Wohl aber halte ich es für wahrscheinlich und sehr natürlich, daß schon der Urmensch in dem Feuer etwas Wunderbares, Göttliches sah, daß er in ihm ein mächtiges Lebensprinzip ahnte und instinktiv erkannte; dasselbe, in Licht und Wärme sich äußernde Prinzip, das vom Himmel herab als Sonne auf ihn hernieder strahlte. Als ein Wunder, etwas Wunderbares und darum Göttliches mußte es ihm erscheinen, wenn er sah, wie bei heftiger und anhaltender Reibung eines Holzstückes in oder an dem anderen plötzlich der leuchtende goldene Funke hervorsprang und aus dem Stoff, den er gierig ergriff, bald als lodernde Flamme, belebend und wärmend emporschlug. Es ist dies bekanntlich die älteste Art der Feuerbereitung, die wir bei den primitivsten Völkern antreffen und die sich auch auf höheren Kulturstufen noch im Kultus und altgeheiligten Bräuchen, als gläubig verehrtes Erbteil vergangener Zeiten, erhalten hat. Sie ist so alt wie das Menschengeschlecht oder doch die Kultur desselben, deren Beginn man mehrfach mit dem ersten Gewinn des Feuers hat zusammenfallen lassen und die ja in der Tat in hervorragender Weise von diesem Elemente abhängt.

Als eine gütige göttliche Macht offenbarte das Feuer sich weiter durch die Fülle seiner wohltätigen Wirkungen: durch das Licht, welches es im Dunkel der Nacht verbreitete und mit dem es die Schrecken der Finsternis, die gefürchteten Spukgestalten der bösen Geister, wie auch gefährliche Tiere, verscheuchte und bannte, — durch die Wärme, mit der es den Frierenden vor der Unbill der Witterung schützte und schon die Höhlen des Urmenschen behaglich und wohnlich machte, — durch seine Kraft und Fähigkeit, die Speisen schmackhafter und besser genießbar zu machen, — durch die Hülfe, welche es dem Handwerk

[1] Vgl. O. Gruppe a. a. O., S. 217.

und Gewerbe auch schon auf den primitivsten Kulturstufen zu leihen wußte. Göttlich erschien es auch in seiner Reinheit, die nichts beflecken kann, — göttlich in seiner Unnahbarkeit und Unberührbarkeit, die jede allzu vertraute Verbindung abweist und unmöglich macht, so daß man sich ihm nicht ohne eine gewisse Scheu nahen kann, wie solche z. B. dem Elemente des Wassers an sich ganz fremd ist und fern liegt. Und wenn Gottesfurcht, die Furcht vor einer Macht, die im gegebenen Falle gewaltig, zürnend, strafend, rächend erscheinen, zerstörend Hab und Gut und selbst das Leben des Menschen erfassen, ihn zugrunde richten und vernichten kann, — wenn solche Furcht gewiß schon früh ein wesentliches Moment der Religion, der Gottesvorstellung ausmachte, dann war auch aus diesem Grunde das Feuer wohl dazu angetan, als etwas Göttliches zu erscheinen. Man fühlte sich in mancher Art abhängig von ihm, fühlte es mächtig wirken, aus einer Sphäre heraus, die dem Menschen nicht zugänglich war. Und übt nicht auch heutzutage noch, wo jeder sein Feuerzeug bei sich trägt und wir mit den Naturkräften vertraut das feurige, flammende Element fast wie einen Untergebenen uns dienstbar gemacht haben, der Anblick der lodernden Flamme auf unseren Geist einen merkwürdigen, geheimnisvollen Zauber aus? Wie viel mehr mußte dies der Fall sein zu einer Zeit, wo das Feuer noch etwas Seltenes war und nicht ohne mühevolle Anstrengung sich gewinnen ließ, oder gar damals, als es zuerst den Menschen erschien!

Alle diese Momente zusammen lassen es wohl erklärlich scheinen, wenn der primitive Mensch dieses plötzlich und wunderbar sich offenbarende, gütige und reine, aber auch furchtbare und Ehrfurcht gebietende Element, das dem Himmelslicht der Sonne unmittelbar verwandt erschien, für etwas Göttliches hielt und ihm mit verehrender Scheu nahte.

Wenn wir dann aber nach dem Feuerkult bei den verschiedenen Völkern der Erde fragen, so stoßen wir auf eine eigentümliche Schwierigkeit, die uns nicht überall zu voller Klarheit gelangen läßt. Das Feuer wird nicht bloß selbst als Gottheit gefaßt und verehrt, sondern es gilt auch vielfach, selbst noch bei hoch und

höchst kultivierten Nationen, als ein Symbol der Gottheit, als Symbol und Abbild der Sonne oder auch ganz geistig gedachter göttlicher Wesen, wie z. B. des avestischen Ahuramazdâ. Es gilt ferner als Vermittler zwischen den Menschen und Göttern, da es als Opferfeuer die fromme Spende entgegennimmt und, sie verzehrend, zum Himmel aufsteigt, sie verflüchtigt und zu den Göttern emporzutragen scheint. Auch solchem Symbol, auch solchem vermittelnden Elemente naht sich der Mensch mit Andacht, Gebet und Spende, — und es ist in der Tat in vielen Fällen sehr schwierig zu entscheiden, ob wir es mit einer wirklichen Verehrung des Feuers als eines göttlichen Wesens oder aber nur mit Ehrfurchtsbezeigungen zu tun haben, die dem Symbol der Gottheit oder dem das Opfer vermittelnden Elemente gezollt werden. Bisweilen findet sich dieses letztere Element mit dem erstgenannten deutlich vereinigt. So z. B. bei den Indern, wo der Feuergott Agni unzweifelhaft als göttliches Wesen, als einer der obersten und wichtigsten Götter gilt, dabei aber doch zugleich oft und gern in seiner Eigenschaft als Opferfeuer, als Vermittler, als der Bote zwischen Menschen und Göttern gepriesen wird. Aber bei anderen Völkern ist beides deutlich unterschieden und erscheint das Feuer bei den einen als Gott, bei anderen als Symbol und vermittelndes Element, oder es liegt auch beides bei demselben Volke deutlich getrennt neben einander.

Göttliche Verehrung genoß das Feuer z. B. bei verschiedenen amerikanischen Stämmen. So erkannten nach Loskiel, einem Missionar im 18. Jahrhundert, die Delawaren „einen Feuer-Manitu als den ersten Vorfahren aller indianischen Stämme an und feierten ihm zu Ehren ein jährliches Fest, während zwölf andere Manitus, Tiere und Pflanzen, ihm als untergeordnete Gottheiten dienstbar waren. In dem Berichte Washington Irvings, über die Tschinuks und andere Stämme vom Columbiaflusse in Nordwestamerika, wird der Geist erwähnt, der das Feuer bewohnt. „Mächtig zum Guten wie zum Bösen, und seiner Natur nach anscheinend mehr zum Bösen als zum Guten geneigt, muß dieses Wesen durch häufige Opfer in guter Laune erhalten werden.“ In der höchsten Not wirft sich nach Loskiel der nordamerikanische Indianer mit

dem Gesicht zur Erde, streut eine Hand voll Tabak ins Feuer und ruft: Da, nimm und rauche, sei friedlich und tu mir kein Leid an![1] „Eine besondere Stelle nimmt der Feuergott in dem vollkommen ausgebildeten Religionssystem von Mexiko ein, wo er dem Charakter nach mit dem Sonnengott nahe verwandt ist, dabei aber doch seine eigene Individualität bewahrt. Sein Name war Xiuhteuctli, der Herr des Feuers, auch nannte man ihn Huehueteotl, den alten Gott. Man erwies diesem Feuergotte, welcher Wärme verlieh, die Kuchen buk und das Fleisch röstete, große Ehre. Bei jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt. Zweimal im Jahre hielt man seine feierlichen Feste ab.“ Dabei wurde das heilige Feuer hier wie auch anderorten durch Reibung erzeugt, und warf man an einem dieser Feste sogar menschliche Opfer ins Feuer[2]. „In der polynesischen Mythologie ist Mahuika, der Feuergott, wohlbekannt, der das vulkanische Feuer auf seinem unterirdischen Herde schürt, wohin Maui hinabsteigt, um dem Menschen das Feuer heraufzuholen“; doch fehlt auf den Südseeinseln eine eigentliche Feuerverehrung. „Unter den Göttern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch; man stellt in einem Zimmer ein Gefäß mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin „lebe“ und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören[3].“

In Asien findet sich die Feuerverehrung auf allen möglichen Stufen der niederen wie der höheren Zivilisation. So opferten z. B. die Kamtschadalen dem Feuer die Nasen von Füchsen und anderem Jagdwild. Die Ainos verehren ohne Zweifel das Feuer als einen großen Gott, dem sie besonders ergeben sind. Darin stimmen unsere Gewährsmänner überein. Eine Differenz besteht nur darin, daß die einen sagen, das Feuer sei geradezu der Hauptgott der Ainos, und zu ihm, nicht zu Sonne, Mond und Sternen, beten sie um alles, was sie brauchen; — während nach

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279. 280.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280. Vgl. den Dreifuß der Griechen und die ukhâ der Inder.

anderen der Aino die Sonne seinen besten, das Feuer seinen zweitbesten Gott nennt [1]. Vielleicht handelt es sich dabei um örtliche Verschiedenheiten. „Turanische Stämme halten gleicherweise das Feuer für ein heiliges Element; viele Tungusen, Mongolen und Türken opfern dem Feuer und einige Clans essen kein Fleisch, ohne zuerst ein Stück davon auf den Herd geworfen zu haben.“ In einem mongolischen Hochzeitsliede wird das Feuer angerufen als „Mutter Ut, Königin des Feuers“, und es tritt in demselben die Priorität des alten, durch Drehung zweier Hölzer erzeugten Reibungsfeuers vor dem durch Stahl und Feuerstein hervorgebrachten zu Tage [2].

Im Süden Asiens treten uns aber gerade arische Völker, die Inder und Iranier, als die hervorragendsten Feuerverehrer entgegen, und das führt uns weiter zu der Hauptfrage, welche uns hier zu beantworten obliegt, — der Frage nach dem Feuerkult der Arier, insbesondere der arischen Urzeit.

Wir haben vom Feuer und alten Feuerfesten, die wohl schon der arischen Urzeit angehörten, bereits vielfach gesprochen und sprechen müssen. Es handelte sich dabei aber nicht um die Verehrung von Feuergöttern, sondern um das Feuer als Abbild und Symbol der Sonne, um das Feuer als den irdischen Träger und Verbreiter von Licht und Wärme, mit dem man der Sonne grüßend entgegen kam, dessen Kräftigung nach primitivem Glauben eine Kräftigung des himmlischen Sonnenfeuers bewirkte, bedeutete und in sich schloß. Jene Feuerfeste waren eben nichts anderes als die alten Sonnenfeste, das Feuer spielte bei diesen letzteren eine ganz eminente Rolle und spielt sie noch in den Resten jener alten Kulte. Diese primitiv-symbolische, zugleich zauberhafte, kultlich-magische Verwendung und Verwertung des Feuers im Sonnenkult werden wir wohl für uralt, werden wir für urarisch halten müssen. Die Frage nach eigentlichen Feuergöttern und deren Verehrung ist davon aber natürlich wohl zu unterscheiden,

[1] Das erstere s. bei Tylor a. a. O., II, S. 280; das letztere bei Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708. Über den Feuergott der Ainos vgl. auch noch Frazer, The golden bough, II, S. 377.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280. 281.

wie wir schon früher hervorgehoben haben. Daß bei jenen uralten Sonnenfesten, die wir schon als Lebensfeste bezeichnet und kennen gelernt haben, das Lebensprinzip von Licht und Wärme bei der Feuerentflammung zur Geltung kam und instinktiv verehrungsvoll betrachtet ward, in seiner Wesensgemeinschaft mit der Sonne erfaßt und erkannt, das werden wir wohl glauben und annehmen dürfen. Wie weit es sich dabei und daneben aber vielleicht auch um eigentliche Feuergötter handelte, wie weit man solche überhaupt kannte und glaubte, das haben wir erst noch zu untersuchen.

Unsere frühere Untersuchung hat es uns ferner wahrscheinlich gemacht, daß die arische Urzeit das eigentliche Opferfeuer noch nicht kannte, so groß und bedeutend die Rolle auch ist, die das letztere in späteren Zeiten bei mehreren der arischen Völker spielt. Eine Darbringung der Opferspende unabhängig vom Feuer scheint das Ältere, scheint in der Urzeit noch das Herrschende gewesen zu sein, und daher laufen wir bei unserer Untersuchung, solange sie sich in jenen Zeiten bewegt, nicht die Gefahr, uns durch Opferfeuer einen Feuergott vortäuschen zu lassen. Immerhin ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß man damals schon auch Gaben mancher Art in das früher erwähnte symbolische, kultlich-magische Sonnenfeuer warf und sie so gleichsam der Sonne selbst zu spenden glaubte. Aus dieser Art Spenden mag vielleicht das Opferfeuer späterer Zeiten sich entwickelt haben, wo dann auch andere Götter als die Sonne auf diesem Wege ihre Gaben erhielten. Es sprechen dafür, wie ich glaube, mehrere Anzeichen. Auf jeden Fall aber wird uns das eigentliche Opferfeuer bei Betrachtung der Urzeit noch keine Verlegenheit bereiten können, da es damals noch garnicht entwickelt war.

Älter als das eigentliche Opferfeuer war das Feuer in einer anderen Funktion: das apotropäische Zauberfeuer, das Abwehrfeuer, mit welchem man bei verschiedenen Gelegenheiten die bösen Dämonen, Geister und Zauberer, schädliche Einflüsse aller Art fernzuhalten, zu bannen glaubte. Dieser Punkt ist schon von Oldenberg klargestellt worden[1]. Schon die primi-

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 336—340.

tivsten Völker, denen ein Opferfeuer ganz unbekannt ist, kennen und benutzen das Feuer in dieser Eigenschaft, als Abwehrfeuer gegen schädliche dämonische Einflüsse, bei den verschiedensten Gelegenheiten: bei der Geburt, zum Schutze der Wöchnerinnen, — bei der Initiation, der Aufnahme der Jünglinge in den Kreis der Männer, bei der Zeremonie des Haarschneidens, bei der Bestattung u. dgl. m. Dies schützende und abwehrende Feuer lebt auch auf späteren Kulturstufen noch fort, wird da nur leicht mit dem Opferfeuer vermischt und verwechselt. Wir müssen es aber nach Möglichkeit von dem letzteren zu unterscheiden suchen, wenn auch gewiß nicht abzuleugnen ist, daß das Opferfeuer ebenfalls apotropäische Wirkung haben kann, ja haben muß. Das Abwehrfeuer ist aber darum noch kein Opferfeuer. Auch das symbolische, die Sonne grüßende und darstellende, sie kräftigende und fördernde Feuer, hat — wie wir oftmals schon bemerken mußten — eine schützende, Dämonen, Krankheiten, Unheil aller Art abwehrende Kraft, daher auch seine Überreste noch bis in die neueste Zeit zu solchen Zwecken verwendet werden. Es hatte dies Feuer, wie fast alle Faktoren der großen Sonnen- und Lebensfeste, positive und negative Wirkung zugleich, vereinte in sich die fördernde wie die abwehrende Kraft. Ja, vielleicht ist auch das Abwehrfeuer erst aus jenem sinnbildlich die Sonne darstellenden Feuer entstanden und entwickelt, vielleicht beruhte seine Kraft ursprünglich gerade in dieser Eigenschaft. Doch wenn das auch der Fall sein sollte, ohne Zweifel hat es ebenso wie das Opferfeuer selbständige Bedeutung gewonnen, kann und muß von diesem letzteren, wie auch von dem symbolischen Feuer unterschieden werden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieses Feuer, wie bei allen primitiven Völkern, so auch bei den Ariern der Urzeit bekannt war und vielfache Verwendung fand.

Wir müssen aber von dem Feuer im allgemeinen noch ein besonderes Feuer unterscheiden, das der Urzeit ebensowenig fremd war: das Feuer des häuslichen Herdes, das Hausfeuer. Es mag und wird auch in ihm, wie in allem Feuer, die sonnenhafte Natur nicht verkannt worden sein, es mag auch das Hausfeuer frühe schon bescheidene Opferspenden empfangen haben, als

schützend, schirmend, Unheil abwehrend angesehen worden sein, — mochte es sich so auch mit all den früher besprochenen Feuern deutlich in seinem Wesen berühren, das Hausfeuer war dennoch unzweifelhaft etwas Besonderes und darf mit jenen nicht einfach zusammengeworfen werden. Es ist bekannt, daß verschiedene arische Völker eine Gottheit des Hausfeuers verehren. Nur die Vergleichung aber kann uns die Frage lösen, ob eine solche Gottheit schon in der arischen Urzeit bekannt war und ob neben ihr eine allgemeine Gottheit des Feuers verehrt wurde. Wir wenden uns daher jetzt einer vergleichenden Betrachtung der arischen Feuergötter zu.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER INDER.

Es empfiehlt sich wohl auch in diesem Falle, mit den Indern den Anfang zu machen, bei welchen ja ohne Zweifel der Feuerkult schon in der ältesten Zeit eine ganz hervorragende Rolle gespielt hat.

Der Gott des Feuers heißt bei den Indern Agni, ein Name, welcher zugleich die natürliche Erscheinung des Feuers bedeutet und mit lat. ignis, russischem ogonĭ, litauischem ugnis ursprünglich identisch ist. Agni ist einer der höchsten und heiligsten, der am meisten gefeierten Götter des Rigveda. Jedes Buch dieser großen Hymnensammlung beginnt mit Liedern an Agni, weil diesem priesterlichen Gotte der Vortritt selbst vor Indra gebührt. Dieser Vorrang beruht offenbar auf der Bedeutung Agnis beim Opfer, als Opferfeuer, das die priesterlichen Sänger und Ordner der vedischen Lieder naturgemäß besonders hoch bewerten mußten. Doch lehren uns dieselben Lieder deutlich genug, daß die Vorstellung von Agni keineswegs in derjenigen des göttlichen Priesters und Opferers aufging, daß daneben andere und jedenfalls ältere, urwüchsigere Vorstellungen kräftig hervortreten.

Die mythenbildende Phantasie der Inder bemüht sich auch Agni, den Feuergott, anthropomorphisch zu gestalten. Man schildert ihn als einen stattlichen, schönen Jüngling, mit langem Haar oder Haarbusch. Es sind die züngelnden Flammen, die als solches Haar des Agni gefaßt werden, daher heißt er çocishkeça, d. h. der, dessen Haupthaar Flammen sind. Die Farbe dieses Haares wird begreiflicherweise als golden oder blond bezeichnet, daher wird

der Gott harikeça genannt, d. h. mit gelbem Haar, blondhaarig; oder auch hiraṇyakeçâ, d. h. mit goldenem Haar. Doch finden sich auch andere Stellen, wo die Flammen des Agni personifiziert und als langhaarige Jungfrauen bezeichnet werden (RV 1, 140, 8). Agni erscheint als ein gewaltiger Krieger, nach altindischer Sitte auf dem Streitwagen fahrend, mit Pfeilen oder mit einer Lanze bewehrt, — und dann heißen die Flammen seine Rosse. Man sieht, wie die Bilder wechseln, ganz ähnlich, wie wir das bei den Sonnengottheiten und Sonnenbildern beobachtet haben. Mit seinen Flammenpfeilen vernichtet Agni die bösen Dämonen, die Rakshas und die Asuren, die Kobolde und die Verderben bringenden Zauberer. Er wird der Schütze genannt (astar), oder auch der mit Geschossen versehene Held; der scharfe Geschosse Besitzende (tigmaheti). Als ein mächtiger Bogenschütze (çaryahan) bricht er die Burgen. Er schleudert seine Pfeile, seinen Speer, — scharf sind die Waffen, mit denen er die Rakshas tötet. Er heißt der Feindetöter, oder der die Feinde am besten Tötende (vṛitrahan, vṛitrahantama). Er weicht vor keinem siegreichen Bogenschützen zurück; er schützt vor dem Feinde; er brennt die Feinde weg; er schlägt die Bösen nieder wie ein Beil; er trägt Beute davon als siegreicher Held.

Als Töter der Rakshas, als Beschirmer vor allen Feinden wird der Gott z. B. folgendermaßen angerufen (RV 4, 4, 4):

„Erhebe dich, o Agni, spanne deinen Bogen, brenne nieder die Feinde, du Besitzer scharfer Geschosse! Wer uns Anfeindung bereitet, du Flammender, den brenne nieder wie dürres Gestrüpp!"

Hier sehen wir Agni als Bogenschützen erscheinen, ohne daß darum sein elementares Wesen irgendwie verdunkelt wäre. Und gerade das ist lehrreich und interessant daran.

Denn überhaupt verdient ja dieser Umstand besonders betont zu werden: So oft auch die vedischen Sänger den Versuch machen, diesen Gott anthropomorph zu gestalten, ihn als schönen, blondhaarigen Jüngling, als Krieger, als Helden zu schildern, — immer bricht doch wieder die Vorstellung des Naturelementes hindurch, und die Dichter, die Gott Agni schildern wollen, schildern dann wieder die Erscheinung des Feuers, und die Persönlichkeit ver-

blaßt, — ähnlich wie bei dem Sonnengott Sûrya die Naturbedeutung nie vergessen wird. Es sind beides klassische Beispiele der Naturverehrung, die sich dieses ihres Wesens noch fortdauernd bewußt bleibt.

Eine besonders wichtige Funktion des Agni besteht nun aber darin, daß er der Bote ist, welcher die Welt der Menschen und die der Götter mit einander vermittelt. In seiner Eigenschaft als Opferfeuer trägt er die Opfergabe hinauf zu den Göttern. Dieses heilige Opferfeuer wird von den Priestern durch Reibung zweier Hölzer von verschiedenen Bäumen erzeugt, die des Agni „Eltern" genannt werden. Das eine Holz wird in einer Vertiefung des anderen gedreht oder gequirlt, bis der Funke herausspringt; und zwar wird das erste, das männliche Holz, vom Açvattha-Baume — Ficus religiosa — genommen, das andere, das weibliche, von dem Çamî-Baum, Acacia Suma oder Mimosa Suma.

Wir haben von dieser Art der Feuererzeugung bereits früher gesprochen. Sie ist uralt, älter als die Sitte des Opferfeuers, wohl die älteste Art der Feuergewinnung überhaupt. Sie findet sich über die ganze Erde verbreitet und hat sich durch uralt heilige Tradition im Gottesdienste wie auch zu zaubermäßigen Heilbräuchen vielfach auch dann noch erhalten, wenn das betreffende Volk inzwischen auch schon andere und leichtere Methoden, das Feuer zu gewinnen, kennen gelernt hatte. So war es bei den Indern, so auch bei den Germanen, mit ihrem sogenannten Notfeuer, von dem wir später zu reden haben werden.

Als Opferfeuer, als Bote und Mittler zwischen Menschen und Göttern erscheint Agni dem Priester verwandt, ja geradezu selbst als ein göttlicher Priester, und gerade diese Eigenschaft wird oft mit Nachdruck an ihm hervorgehoben. Er ist der Hotar, der Purohita, — Priester und Oberpriester. Ein feierlich-priesterliches Wesen ist dem Gotte eigen. Erhabene Würde und Majestät, Reinheit und Heiligkeit zeichnen ihn aus. Er wird der ehrwürdige, der verehrenswerte, der heilige und heilvolle, der reine und lautere genannt; und vermöge dieses Charakters hält er die Sünde fern.

In engem Anschluß hieran tritt noch eine andere Eigenschaft

in Agnis Wesen bedeutsam hervor. Er ist der weise, der einsichtsvolle, der begeisterte Seher, der Weisheit schenkt und Begeisterung schafft. Mit Vorliebe betonen verschiedene Beiwörter des Gottes diese Eigenschaft. Er heißt weise und allwissend [1]. Mit seiner Weisheit reicht er über das Firmament hinaus (RV 5, 17, 2). Niemand übertrifft ihn an Einsicht. Er wird häufig ein weiser Dichter und Seher genannt, ein Kavi, ein Ṛishi, ein Vipra. Es heißt von ihm, er sei „ein himmlische Worte redender Seher“ (vipra dyukshavacas). Ihn, den weisen, den Einsicht schaffenden und verleihenden Gott, fragt man um Rat. Das Rauschen und Knistern des Feuers erschien den Indern als ein Gesang. Darum heißt Agni auch ein Sänger (rebha). Oft wird von ihm gesagt, daß er singe, töne u. dgl. m. Das alles hängt wohl mit seinem priesterlichen Wesen zusammen, wenn es auch nicht gerade von demselben abgeleitet zu werden braucht. Die Priester jener alten vedischen Hymnenzeit aber waren ja doch und sollten sein: weise Dichter und Sänger erhabener Lieder, begeisterte Seher!

Doch Agni ist keineswegs das Opferfeuer allein, so stark diese Eigenschaft auch an ihm in jener vom Opfer und Opferwesen beherrschten Zeit naturgemäß ausgebildet ist. Er erscheint auch als das trauliche, freundliche Feuer des häuslichen Herdes, das Hausfeuer, — und es darf wohl als bedeutsam bezeichnet werden, daß gerade dieser Zug im Wesen des Gottes in den Liedern der vedischen Sänger besonders stark hervortritt. Er muß ihm von alters her eigen sein, denn jene Zeit des vedischen Opferwesens bot kaum eine spezielle Veranlassung zur Ausprägung gerade dieser charakteristischen Eigenschaft. Fort und fort wird Agni gefeiert als der Hausherr, der zum Hause gehörige, der Hausfreund, der liebe Gast, der in den Häusern Platz nimmt, der Herr und Gebieter über Haus und Familie [2]. Als Hausfeuer wird er vor allem Agni Gṛihapati genannt, d. h. „der Hausherr Feuer“. Er wohnt in allen Häusern, er schützt Habe und Hausgenossenschaft. Er wird angefleht, seinen Sängern und Verehrern überall

---

[1] medhya, medhira, pracetas, cikitvas; viçvavid.

[2] gṛihapati, dampati; damûnas; atithi; viçpati.

guten Wohnsitz zu schaffen. Früh am Morgen wird er überall, in allen Häusern angezündet, und darum heißt er „wach mit der Morgenröte“ (usharbudh).

Erwacht ist Agni durch des Menschen Brennholz,
Dem Morgenrot wie einer Kuh entgegen,
Die dort herankommt!

So beginnt ein bekanntes Lied an den Gott (RV 5, 1). Er wird aber in seiner Eigenschaft als Hausfeuer keineswegs etwa scharf oder überhaupt von Agni dem Priester unterschieden, vielmehr nennt ihn dasselbe Lied einmal über das andere Hausherr, Hausbewohner, lieber Gast der Wohnungen, der in jedem Hause seine Gaben spendet, und in einem Atem auch den Priester, der die Götter verehrt, den Weisen, den Seher usw. Den vedischen Sängern ist es ein großer Gott, der all diese charakteristischen Eigenschaften in sich vereinigt, — wir aber können und dürfen dieselben natürlich auseinanderhalten, dürfen vermuten, daß die spezifisch priesterliche Eigenschaft des Gottes einer jüngeren Entwicklung angehört, während er mit seiner Eigenschaft als Hausfeuer wohl in unvordenkliche Zeiten zurück reicht. Als die Arier noch gar keine Priester, noch keine Opferfeuer kannten, war ihnen doch das Feuer des häuslichen Herdes längst wohlbekannt und vertraut.

Agni ist aber auch ein Beschützer der Herden, denn um seine trauliche Flamme sammeln sich in düsternächtlicher Zeit Mensch und Vieh, und mit seinen Pfeilen scheucht er die bösen Dämonen fort, die das Vieh verderben wollen. Dem bösen Zauberer, welcher den Kühen die Milch wegträgt oder wegtrinkt, spaltet Agni das Haupt, er trifft ihn mit seinem Strahl an verwundbarer Stelle. Agni schützt und schirmt die Herden, er wird sogar selbst ein Hirte genannt (gopâ). Er ist reich an Rinderherden und beschenkt seine Verehrer mit solchen. Sehr hübsch heißt es in einem Liede (RV 3, 9, 7): „Diese Gnade leuchtet selbst dem Toren ein, daß um dich, o Agni, den entflammten, zur Nachtzeit das Vieh sich lagert.“ Das ist anschaulich. Wir glauben die nächtlichen Hirtenfeuer der viehreichen vedischen Inder vor uns zu sehen und spüren noch etwas von der ehr-

fürchtigen Scheu, mit der sie die schützende, göttlich gedachte Flamme bedienten.

Eine hervorragende Rolle spielt in den vedischen Liedern die Geburt des Agni, die wunderbare Art, wie er aus den Hölzern, seinen Eltern, hervorspringt. Oft wird es geschildert, wie er geboren wird, umgeben von einer Schar weiblicher Wesen, einer Art Genien, Jungfrauen oder Mütter genannt, die ihn pflegen und nähren mit (dürren) Kräutern, mit Fett und süßem Trank. Da zeigt sich wunderbare göttliche Kraft in dem eben Geborenen. Rasch wächst er heran, wird schöner und schöner, nimmt strahlende Gewande an und erfüllt die Welt mit seinem Glanze.

Wir stellen einige darauf bezügliche Verse des Rigveda zusammen. So heißt es z. B.:

(RV 3, 5, 8) Eben geboren wächst Agni empor durch die Kräuter, die er verzehrt, wenn ihn die Mütter durch das Fett wachsen lassen.

(3, 1, 4) Es ließen ihn, den schönen, wachsen die sieben rastlos tätigen Frauen, den strahlenden, rötlichen, mit Macht.

(10, 115, 1) Erstaunlich ist das Wachstum des zarten Kindleins, das doch nicht zu den Mutterkühen saugen geht. Wenn ihn die Euterlose nun geboren hat, dann wächst er schnell und geht auf Botschaft aus.

(4, 7, 10) Kaum geboren zeigt sich Agnis Kraft, rasch ergreift und verzehrt er die Speise.

(3, 1, 8 und 5) Da er genährt ward, erstrahlte er und nahm lichte Gestalt an. Es flossen Ströme von süßem Trank und Fett, wo er, der starke, anwuchs. Mit strahlenden Gliedern durchmißt er den Luftraum, in Licht sich kleidend nahm er tadellose Schönheit an.

(7, 13, 2) Du, Agni, hast strahlend mit deinem Glanze schon bei deiner Geburt beide Welten angefüllt.

(10, 1, 1. 4. 6) Mit strahlendem Glanze hat Agni, der schöngliedrige, als er geboren war, alle Orte angefüllt. Die Mütter, die ihm die Nahrung bringen, kommen heran zu ihm, der durch die Speise wächst. In prächtige Gewande gehüllt steht Agni da im Nabel der Erde.

(1, 95, 8) Er nimmt die höchste, herrliche Schönheit an, er vereinigt sich mit der Götterschar.

In einem merkwürdigen, vielfach dunklen Liede des Rigveda (5, 2) ist die Geburt des Agni mit einigen originellen Zügen ausgestattet. Es wird da von Schwierigkeiten und Gefahren bei der Geburt des Gottes geredet (V. 1—4):

Lange trägt die Mutter den Knaben geheim verborgen umher, im Mutterschoße zusammengekrümmt, und gibt sein Antlitz selbst dem Vater nicht zu schauen, — viele Jahre wächst er als Embryo, dann aber gebiert ihn die Mutter — man sieht den glänzendfarbigen seine Waffen schärfen, er erhält Ambrosia (amṛitam) als Speise, — nun können sie ihn nicht mehr fangen, jetzt ist er ja geboren usw.

Dieser Mythus wird uns ebenso wie die vorausgeschickten Schilderungen später bei Betrachtung des entsprechenden griechischen Gottes von Bedeutung werden. Für jetzt bemerke ich nur, daß das jahrelange Wachstum des Embryo in der Mutter sich wohl deutlich durch den Umstand erklärt, daß in dem Holze der Feuerfunke gleichsam verborgen schlummert, oft viele Jahre lang, bis die Drehung des männlichen Holzes ihn plötzlich hervorlockt.

Die Geburt des Agni aus dem Holze führt die Inder aber noch zu einer anderen Auffassung. Sie nennen ihn Tanûnapât, d. h. den Sohn seiner selbst, im Gegensatz zu den zahlreichen Stellen, die seine Geburt aus der Mutter schildern. Die auffallende Bezeichnung hat wohl schon Roth richtig erklärt: Agni heißt Sohn seiner selbst, weil ihm augenscheinlich nichts Analoges, nichts Homogenes vorausgeht. Er springt scheinbar ganz von selbst plötzlich aus den Hölzern hervor, wenn sie richtig behandelt werden.

Aber ihr Denken führt die Inder weiter und tiefer. Sie kennen die Wesensverwandtschaft des irdischen Feuers mit dem himmlischen. Sie reden von einem dreifachen Ursprunge des Agni. In allen drei Reichen der Welt hat er seine Stätte, am Himmel, im Luftraum und auf der Erde, in allen dreien ist er geboren. Dreifach ist sein wunderbares Wesen, dreifach seine Geburt. Wir kennen ihn schon als den Sohn der beiden Reibhölzer, er heißt aber auch der am Himmel geborene,

der seinen Mutterschoß im Himmel hat (divijâ, diviyoni), — und auch in der Mittelregion, im Luftraum, hat er seine Geburtsstätte.

Der irdische Agni erklärt sich von selbst; und auch über den himmlischen kann kaum ein Zweifel walten. Es ist die Sonne, das Sonnenfeuer, das nach dem Glauben der vedischen Inder als das Opferfeuer der Götter zu betrachten ist. Das geht aus den Quellen deutlich hervor und wird auch von den europäischen Forschern allgemein angenommen, — und es lebt darin eine uralte, urarische, uns schon bekannte Anschauung fort, die das Sonnenhafte des Feuers, die Feuernatur der Sonne in sich begriff. Anders steht es mit dem im Luftraum geborenen Agni. Das Urteil über diesen ist kein so ganz einmütiges. Ich für mein Teil bin freilich nicht im Zweifel, daß wir unter ihm den Blitz zu verstehen, in ihm den Blitz zu suchen haben, der im Luftraum aus den Wolken fährt. Allein es darf doch nicht verschwiegen werden, daß andere Forscher hier anders urteilen. Speziell hat es Alfred Hillebrandt versucht, in dem Agni des Luftraums den Mond zu erweisen, oder auch Vâyu, den Wind. Warum ich dieser Ansicht nicht ohne Weiteres beitreten kann, habe ich früher an anderem Orte dargelegt [1].

Mit besonderer Vorliebe wird Agni in den vedischen Liedern als apâṃ napât bezeichnet, d. h. der Sohn der Wasser, oder auch als garbha apâm, d. h. der Sproß der Wasser, — und ich glaube, daß auch diese allbekannte und geläufige indische Bezeichnung des Gottes wohl dazu dienen kann, die Deutung des im Luftraum geborenen Agni auf den Blitz zu unterstützen. Denn unter den Wassern, deren Sohn oder Sprößling der Feuergott Agni sein soll, sind doch wohl schwerlich die irdischen, sondern vielmehr die himmlischen Gewässer, die Wolkenwasser zu verstehen, aus welchen Agni als Blitz geboren wird [2]. Die Wolke

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, S. 288 ff. Hillebrandt ist durch die drei Feueraltäre des indischen Rituals zu seiner originellen Theorie geführt worden, doch haben seine Gedankengänge hier nichts Überzeugendes. Von den drei Feueraltären und ihrer Bedeutung handeln wir weiter unten.

[2] Anders hat Oldenberg den Agni als „Sohn der Wasser" zu fassen und zu erklären gesucht, in einer, wie mir scheint, recht künstlichen und wenig

wird von den vedischen Dichtern in verschiedenen Bildern bald als Fels, bald auch als Insel gefaßt, die da droben in dem Himmelsozean umherschifft. Darum heißt es (RV 2, 1, 1), daß Agni aus den Wassern, aus dem Fels hervor geboren ist. Darum wird er (7, 6, 2) das Licht aus dem Felsen oder das Licht des Felsens genannt. Darum heißt es: Von der Wolkeninsel, von der Halde herab kommt Agni her (1, 144, 5); und an einer anderen Stelle (10, 4, 3): „Von der Wolkeninsel kommst du herab auf abschüssiger Bahn.“ — Es ist das Feuer, das als Blitz aus der Wolke fährt! Nur unter dieser Voraussetzung stimmt alles. Der aus den Wolkenwassern, dem Wolkenfels, der Wolkeninsel stammende Agni bestätigt uns den Agni des Luftraums als den Blitz. Erst damit ist dieser ganz deutlich beschrieben. Der von der Wolkeninsel des Luftmeers stammende Agni wird uns aber auch später noch bei der Vergleichung der entsprechenden griechischen Göttergestalt von Bedeutung sein.

Zu den Wassern steht Agni auch sonst noch in einem besonderen, merkwürdigen Verhältnis. Es wird nicht bloß erzählt, daß er aus den Wassern stamme, sondern er heißt auch der in den Wassern Sitzende (apsushad), der schnelle oder rüstige Taucher (vigâha tûrṇi). Die Bhṛigus fanden ihn im Sitz der Wasser und brachten ihn zu den Wohnungen der Menschen (RV 2, 4, 2); im Schoß der Wasser griffen ihn die Mächtigen auf (4, 8, 3). Es wird namentlich erzählt, daß Agni ins Wasser fährt oder sich flüchtet und dort in Gestalt verschiedener Tiere sitzt oder sich versteckt hält. Es heißt, daß er als Stier ins Wasser geht, ohne sich zu benetzen (10, 4, 5); im Schoß der Wasser wurde groß der Büffel (10, 8, 1); er zischt im Wasser wie eine Gans (1, 65, 9). Er wird gebeten, wenn er in die mütterlichen Wasser eingegangen sei, die Rückkehr nicht zu vergessen. Und es heißt: Es fanden ihn die

wahrscheinlichen Art (Religion des Veda, S. 111 ff.). Von den Wassern stammt Agni nach seiner Ansicht insofern, als die Wasser die Pflanzen erzeugen und wachsen machen, in denen der Feuerfunke schlummert, aus denen er hervorspringt. Agni apâṃ napât ist ihm die Kontamination eines ursprünglichen Wasserdämons mit dem Feuergott (a. a. O., S. 118. 120). Vgl. dagegen meine Bemerkungen in der WZKM., Bd. IX, S. 225 ff.

Weisen wie einen Löwen im Wasser sitzend (3, 9, 2 und 4). Sehr wichtig ist in dieser Beziehung die dramatische Trilogie der Lieder Rigveda 10, 51—53, eines vedischen Mysteriums, in welchem ausführlich dargestellt wird, wie Agni in einen dichten Balg gehüllt sich in das Wasser geflüchtet hat, wie er von den Göttern gesucht und gefunden wird und das Versprechen erhält, daß ihm reich geopfert werden solle. Das bewegt ihn wieder hervorzukommen und den heiligen Dienst als Opferfeuer, dem er sich zeitweilig entzogen, aufs neue zu übernehmen. Das ist die Wiederkehr des Agni aus dem Wasser, die zugleich als Neugeburt des großen Gottes gedacht wird. Und diese Wiederkehr, diese Neugeburt bedeutet im Ritual das im Frühling neu beginnende Aufflammen des Opferfeuers zu Ehren der Götter, das in der dunklen, den Seelen geweihten mittwinterlichen Zeit unterbrochen war.

Die Mythen von Agnis Hineinfahren und Sichverstecken im Wasser erklären sich anscheinend am besten durch den Hinweis auf das natürliche Verhalten des Feuers im Wasser, wie schon Roth gesehen hat. Wenn ein Feuerbrand ins Wasser gesteckt wird, dann zischt er auf und das Feuer ist verschwunden, ist fort. — Wo ist es geblieben? — Die nächstliegende Antwort für den noch nicht wissenschaftlich denkenden, vielmehr die Natur mit poetischem Auge anschauenden, mythenschöpferischen Geist ist diese: Das Feuer hat sich ins Wasser geflüchtet, hat sich darin versteckt, — und ist darin verborgen. Und es steht diese plötzliche, wunderbare Flucht des Feuers in das Wasser in so schöner Harmonie mit dem nicht minder plötzlichen und wunderbaren Ursprung desselben aus den Wassern, den Wolken. Es wird dies Hineinfahren des Feuers in das Wasser auch förmlich im Ritual dargestellt, wenn man am Schluß eines Opfers den Feuerbrand ins Wasser taucht und dazu spricht: „Des Agni Antlitz ist in die Wasser eingegangen“ (agner anîkam apa âviveça). Von wo er gekommen, dahin geht er auch wieder ein, und kann von dort auch wieder zurückkehren. Das ist eine Art primitiver Naturphilosophie, wie sie wohl schon auf den untersten Kulturstufen möglich ist.

Es ist aber möglich, ja wahrscheinlich, daß der mythischen Erzählung von der Flucht des Feuergottes Agni in die Wasser

und seiner Wiederkehr von dort noch ein anderer Sinn, also ein Doppelsinn, innewohnte und beigelegt wurde. Auf den himmlischen Agni, die Sonne angewandt, konnte dieselbe das Verschwinden und Sichverstecken des großen Gestirns in den winterlichen Nebeln und Wolken, seine freudig begrüßte Rückkehr dann zu Beginn des Frühlings bedeuten. Eine solche Deutung war in nordischen Landen näher liegend und passender als in Indien, doch wird es sich auch weiterhin als wahrscheinlich ergeben, daß der Mythus uralt, urarisch ist und also von den Indern aus einer nördlicheren Heimat mitgebracht sein dürfte. Er lebte fort auch in Indien, und die Wiederkehr, die Neugeburt des Agni bedeutete auch hier fort und fort die Wiederkehr, die Neugeburt der Sonne im Frühling, den Beginn eines neuen Jahres, den Beginn einer neuen Periode des Sonnenglanzes am Himmel droben, des Opferfeuers drunten auf Erden.

Über die Art, wie das Feuer zu den Menschen kam, wie es von Heroen der Vorzeit gefunden, durch Quirlung gewonnen, vom Himmel herab zur Erde gebracht wurde, haben die Inder im Rigveda verschiedene Mythen, welche sich vielfach mit der griechischen Prometheussage berühren und schon von Adalbert Kuhn in seinem berühmten Buche „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks“ (1859)[1] eingehend behandelt sind.

Atharvan, der erste Feuerpriester, ein Heiliger der Vorzeit, soll den Agni durch Reibung oder Quirlung gewonnen haben, und zwar aus dem Lotus heraus, dem Kelch des blauen Lotus, den Graßmann in seiner Übersetzung des Rigveda auf den Himmel deutet[2]. Häufiger wird die wunderbare Tat dem Mâtariçvan zugeschrieben, einem indischen Prometheus, dessen Name aber merkwürdigerweise auch als Beiname des Agni selbst erscheint.

---

[1] Neu herausgegeben von dem Sohne des Verfassers, Ernst Kuhn, Gütersloh 1886, als 1. Teil der „Mythologischen Studien“ von Adalbert Kuhn.

[2] RV 6, 16, 13 tvắm agne púshkarâd ádhy átharvâ niramanthata; púshkara bedeutet in der Tat die blaue Lotusblüte, es bedeutet aber auch den Kopf des Löffels, — und das Petersburger Wörterbuch möchte für das Wort an dieser Stelle eher die letztere Bedeutung annehmen. Ein klarer Gedanke verbindet sich damit freilich kaum.

Es heißt, Mâtariçvan habe zuerst das Feuer durch Reiben erzeugt, er habe den zuvor verborgenen Agni aus der Ferne, vom Himmel her, dem Menschen, und speziell dem Bhṛigu oder den Bhṛigus gebracht, für sie entzündet. Dieses alte, halbgöttliche Geschlecht der Bhṛigus erscheint aber in manchen anderen Stellen des Rigveda selbst in prometheischer Eigenschaft. Die Bhṛigus sollen das Feuer auch selbst gefunden, zu den Menschen gebracht, sie sollen es erzeugt, entzündet haben. Sie haben es wie einen Freund im Holze wohl verborgen, haben es im Nabel, d. h. im Mittelpunkte, der Erde hingesetzt. Die Bhṛigus gelten als ein übermütiges Geschlecht, und das Çatapatha-Brâhmaṇa erzählt, daß Bhṛigu zur Strafe für seinen Übermut in die Hölle gebannt die furchtbaren Leiden der Verdammten mit ansehen mußte. Allerdings soll nach dieser Quelle der Übermut des Bhṛigu darin bestanden haben, daß er sich in Bezug auf sein Wissen dem Varuṇa überlegen glaubte. Allein dies sieht wie eine Erfindung späterer Zeit aus. Die Bhṛigus berühren sich aufs Nächste mit den Phlegyern der Griechen, jenem übermütigen Volke, mit dem Prometheus so eng verbunden erscheint. Die Namen sind geradezu identisch [1], der Zug des Übermutes und Trotzes den Göttern gegenüber ist beiden eigen und beide stehen in unzweifelhaft engster Beziehung zu den Sagen von der ersten Gewinnung des Feuers. Es liegt daher nichts näher als die Vermutung, daß der Übermut des Bhṛigu ursprünglich auch ein wirklich ganz prometheischer gewesen sein dürfte, d. h. daß er mit der Sage vom Feuerraub zusammenhing. Wird bei den Indern auch jene erste Gewinnung des Feuers nicht als Raub bezeichnet und dargestellt, so werden wir eine uralte arische Sage derart doch umsomehr für wahrscheinlich halten müssen, als eine große Anzahl von primitiven Völkern aller Erdteile die ursprüngliche Feuergewinnung als einen Raub, einen Diebstahl fassen und die verschie-

[1] Der Name bhṛigu trägt wohl schon in sich die Beziehung zum Feuer. Er kommt von der Wurzel bhrâj, bhṛij „leuchten, flammen“, hängt mit bhargas „Glanz“ zusammen; die Wurzel ist mit dem griech. *φλεγ*, lat. flag in flagrare ursprünglich identisch. Die Namen Phlegys, Phlegyas enthalten die entsprechende griechische Wurzel. Vgl. über die Phlegyer weiter unten.

densten Mythen und Märlein davon zu erzählen wissen [1]. Wir kommen auf diesen interessanten Gegenstand später noch einmal zurück.

Das Feuer und seine Verehrung spielt im häuslichen Leben des Inders wie im Opferritual höheren Stiles eine hervorragende Rolle. Jeder Hausvater ist zu gewissen einfachen Opfern in dem heilig gehaltenen häuslichen Feuer verpflichtet und eine ganze Reihe von Zeremonien häuslicher, familienhafter Art vollziehen sich mit seiner Hülfe und unter seinem Schutze. Wer es vermag, soll aber auch Opfer höherer Ordnung darbringen, und zu solchen gehören eine ganze Anzahl von Priestern und mindestens drei heilige Feuer: das Âhavanîya oder das eigentliche Opferfeuer; das Gârhapatya oder das Feuer des Hausherrn; das Dakshiṇa oder das Südfeuer.

Von dem ersten, dem Âhavanîya-Feuer, wird ausdrücklich gesagt, daß es nicht dazu da sei, um etwas darin zu kochen, sondern nur, um schon Gekochtes darin zu opfern [2]. Dies eigentliche Opferfeuer ist in solcher Funktion jedenfalls wohl jünger als die anderen Feuer des Rituals, da die Urzeit, wie wir schon gesehen haben, ein eigentliches Opferfeuer noch nicht kannte. Es hat sich dieses Feuer aber wahrscheinlicherweise, wie ich auch schon angedeutet habe, aus dem bereits urzeitlichen, symbolischen Feuer der großen Sonnen- und Lebensfeste entwickelt. Es war ursprünglich das Feuer gewesen, welches die Sonne darstellte, zur Ehre und zur Stärkung der Sonne entflammt ward und gerade als Abbild der Sonne wohl die ersten Gaben empfing. Darauf scheint mir auch der Umstand zu deuten, daß die Sonne von den Indern als das himmlische Opferfeuer, das Âhavanîya-Feuer der Götter angesehen wird. Was die Sonne am Himmel für die Götter, das ist dieses Feuer auf der Erde für die Menschen. Es entspricht also der Sonne, es ist ihr Abbild, wie jenes alte Feuer der Sonnenfeste.

Das Gârhapatya-Feuer, das Feuer des Hausherrn, erklärt sich von selbst. Es ist nichts anderes als das in ein Opferritual

---

[1] Vgl. Ferd. v. Andrian, Prähistorisches und Ethnologisches, Wien 1915, S. 316—320. [2] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 350.

höheren Stiles aufgenommene Feuer des häuslichen Herdes, gewissermaßen ein rein rituell gewordenes, sakral stilisiertes Hausfeuer.

Das dritte, das Dakshiṇa-Feuer oder Süd-Feuer ist in seinem ursprünglichen Wesen, wie ich glaube, durch Oldenberg aufgehellt worden [1]. Es flammt, wie schon der Name besagt, im Süden des Opferplatzes, — der Süden aber ist die Himmelsgegend, wo nach indischem Glauben die abgeschiedenen Seelen, die Geister hausen. Nur diesen darf in dem Süd-Feuer eine Opferung dargebracht werden. Ursprünglich aber hatte dieses Opfer wohl den Zweck, die im Süden hausenden Geister und Gespenster von dem Opferplatze fern zu halten, sie abzuwehren, zu bannen. Es war also wohl eigentlich ein Abwehrfeuer, wie solche bei den primitiven Völkern schon lange vor dem eigentlichen Opferfeuer bekannt sind und bei verschiedenen Gelegenheiten zur Verwendung kommen.

Die drei Hauptfeuer des indischen Opfers höheren Stiles sind also wohl 1. aus dem alten Sonnensymbol-Feuer, 2. dem alten Hausfeuer und 3. dem alten Abwehrfeuer hervorgewachsen. Der Altar des ersteren wird von den Indern viereckig gebaut, der des zweiten rund und der des dritten halbkreisförmig.

[1] Oldenberg, Rel. des Veda, S. 340.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER IRANIER.

BEI den Persern ist der Feuerkult ebenfalls seit alters zu Hause und spielt in ihrer Religion sogar eine sehr stark hervortretende Rolle, so daß man sie bekanntlich oft genug geradezu als Feueranbeter bezeichnet hat und in diesem Zuge — gewiß unrichtigerweise — den Kernpunkt ihrer Religion hat sehen wollen. Die gebildeten Parsi sträuben sich energisch gegen diese Anschauung und Bezeichnung, indem sie sagen, sie verehrten das Feuer nicht als Naturelement, sondern als Symbol der reinen Gottheit. Indessen lehrt uns der Avesta, daß wir dennoch ein Recht haben, von Feuerverehrung bei ihnen zu sprechen, denn das Feuer wird hier nicht nur häufig geradezu angerufen, sondern auch deutlich als eine göttliche Person gedacht. Es gilt als ein Sohn des Ahuramazdâ, es beteiligt sich auf der Seite dieses letzteren an dem Kampfe gegen die bösen Wesen, es tötet die Geschöpfe des Ahriman. Aber auch mit der symbolischen Bedeutung hat es seine Richtigkeit und wir dürfen dieselbe wohl auch für uralt ansehen. Es darf als wahrscheinlich gelten, daß die Iranier das alte urarische, sonnensymbolische Feuer aus der Urheimat mitbrachten, und dieses reine, durch die Tradition geheiligte Symbol mag dann bei der Reform des Zarathustra auf die rein geistige Gottheit des Ahuramazdâ übertragen sein.

Feuerverehrung schrieb auch Herodot den Persern ganz bestimmt zu, und als zur Zeit des Mittelalters die Anhänger der Avestalehre in Persien durch den Islam hart bedrängt und schließlich die treu gebliebenen ganz aus der alten Heimat vertrieben wurden, da zogen sie nach Gudscherat in Indien und begehrten

daselbst Aufnahme, indem sie erklärten, daß sie einen indischen Gott, den Agni, verehrten. Man gewährte ihnen ihren Wunsch, und bekanntlich sitzen sie bis auf den heutigen Tag noch dort, namentlich in und um Bombay. Auch auf der Halbinsel Apscheron bei Baku hatten die Parsi-Feueranbeter, die sog. Gebern, bis vor kurzem noch ein geheiligtes Asyl, wo sie das aus der Erde strömende, beständig brennende Gas des Erdöls als eine Wundererscheinung ihres Gottes ehrfürchtig anstaunten. Die verlassenen Tempel sind heute noch dort zu sehen.

Es darf durchaus für wahrscheinlich gelten, daß ein stark ausgebildeter Feuerkultus schon in der indoiranischen Einheitsperiode geübt wurde und daß Inder und Iranier solchen Kult, jeder in seiner Art, treulich bewahrt haben. Die Vergleichung macht uns diese Annahme fast unabweisbar und sie ist darum auch schon vielfach ausgesprochen worden, so von Spiegel, von Bradke und anderen [1]. Die Inder haben aber wohl auch in diesem Falle das Alte treuer bewahrt. Es lag ja in der Natur der Sache, daß die Religion des Zarathustra nach Möglichkeit die alten mythologischen Anschauungen von dem göttlich gedachten Feuer zu verwischen sich bestrebte und dieses hauptsächlich in seiner Eigenschaft als reines, der Gottheit nahe verwandtes Element, als Symbol der Gottheit hervortreten lassen wollte. Wenn nichtsdestoweniger das Feuer doch auch noch den Charakter einer göttlichen Person hat und bis in die Gegenwart hinein verehrt wird, so zeugt das wohl für die Stärke der altererbten Anschauungen. Mythische Erzählungen aber sind in der Tat kaum von ihm erhalten.

Sehr bemerkenswert erscheint mir der Umstand, daß wir im Avesta auch der Bezeichnung apãm napâṭ begegnen, welche sich ganz mit der uns schon bekannten Benennung des indischen Agni als apâṃ napât deckt, die ohne Zweifel Sohn oder Sprößling der Wasser bedeutet. Im Avesta gilt nun allerdings apãm napâṭ nicht als Beiname des Feuers, sondern als Name eines besonderen, selbständigen Genius, der in Beziehung sowohl zum Wasser als zum Feuer steht, im ganzen aber nicht oft genannt wird und in

[1] Vgl. Spiegel, Arische Periode, S. 153; P. v. Bradke, Dyâus Asura, S. 82.

seinem Wesen einigermaßen undeutlich ist. Meist wird der avestische apãm napâṭ in Verbindung mit den Wassern angerufen, einige Mal auch mit Nairyosanha, einem Genius von feuriger Natur, dessen Name offenbar dem vedischen Narâçaṃsa, einer Bezeichnung des Agni, entspricht. Es heißt an einer Stelle von ihm (d. h. vom apãm napâṭ, yt. 8, 34), daß er die Gewässer über die Erde verteile; er scheint also diesen übergeordnet, ihr Leiter und Lenker zu sein, andererseits aber offenbart sich seine Feuernatur durch die Verbindung mit Nairyosanha, sowie in dem Glanz und der Majestät seiner Erscheinung. Die Avestatexte nennen ihn wiederholt einen großen Herrn (ahurem berezantem). Er heißt auch khshathrya, d. i. der Königliche, Herrliche, — der Herrscher; auch aurvaṭaspa, d. h. „mit raschen Rossen versehen", wie Agni apâṃ napât mit Rossen versehen ist, mit gedankenschnellen Rossen fährt u. dgl. m.[1] Es wird ferner von ihm gesagt, daß er die Wesen erschafft, eine Anschauung, welche eigentlich der Religion des Zarathustra fremd ist, da hier sonst Ahuramazdâ als der alleinige Schöpfer gilt, — und Spiegel hat gewiß recht, wenn er sagt, dieser Umstand weise darauf hin, daß wir es hier mit einem Gotte zu tun haben, der älter ist als die Religion Zarathustras[2]. Es ist offenbar, daß hier eine Göttergestalt vorliegt, die in die indoiranische Periode zurückreicht und die sowohl mit dem Wasser als mit dem Feuer in Beziehung stand. Dieser apãm napâṭ ist ohne Zweifel ursprünglich das aus den Wassern geborene Feuer — das Blitzfeuer, welches in den Wolkenwassern unter Donnergeroll aufleuchtend diese gleichsam zu beherrschen und lenken scheint —, wie auch andererseits, in mystischer Gleichung, das Sonnenfeuer, das im Frühling aus den winterlichen Nebeln neugeboren hervortritt. In mancher Beziehung ist die Gestalt bei den Iraniern schon verdunkelt, so z. B. auch darin, daß seine Wohnung eher in der Tiefe als in den Wolken zu liegen scheint. Doch dafür gibt es manche einleuchtende Analogien, z. B. in Varuṇa, der ursprünglich ein großer Himmelsgott und als solcher auch Lenker der himmlischen Wasser ist, später aber

[1] Vgl. Spiegel, Arische Periode, S. 192. 193.
[2] Spiegel a. a. O., S. 193.

als Wassergott in der Tiefe des Meeres haust. Im ganzen erklärt sich die Gestalt des apãm napâṭ ohne Zweifel am besten, wenn man ihn dem indischen apâṃ napât seinem Ursprunge nach gleichsetzt, also auch in ihm einen Genius sieht, der als Blitzfeuer und Sonnenfeuer zugleich zu deuten ist, resp. sich aus dieser primitiv-mystischen Vorstellung entwickelt hat.

Auch der schon erwähnte feurige Genius Nairyosaṅha, der dem indischen Narâçaṃsa, einem Beinamen des Agni, entspricht — eigentlich wohl „der bei den Menschen Gepriesene“ — deutet auf ausgebildeten Feuerkult in der indoiranischen Periode. Die Grundform des Wortes war offenbar damals ein Beiname des Feuergottes, ebenso wie demselben Gotte in seiner Eigenschaft als Blitzfeuer die Bezeichnung apâm napât, Sproß der Wasser, gegeben wurde.

Auffallend ist, daß der gewöhnliche Name des Feuers bei den Iraniern ein anderer ist als bei den Indern. Er lautet âtar, welches Wort natürlich mit agni nichts gemein hat als die Bedeutung. Von âtar „Feuer“ abgeleitet ist das Wort âthravan (ind. atharvan) „der Priester“, eigentlich offenbar „der mit dem Feuer Beschäftigte“, und es tritt auch in dieser Bezeichnung der avestischen Priester die hohe Bedeutung des Feuers für diese Religion deutlich zu Tage. Dem Gattungsnamen âthravan im Avesta entspricht aber bei den Indern genau der Name Atharvan, welcher ein altes Priestergeschlecht bezeichnet, von dem auch der Atharvaveda seinen Namen hat. In der Einzahl ist das indische Wort Atharvan der Name eines Weisen der Vorzeit, der — wie ich schon früher erwähnt habe — als eine Art indischer Prometheus zuerst das Feuer gewonnen haben soll. Es bedeutete das Wort auch bei den Indern offenbar eigentlich etwa „mit dem Feuer beschäftigt“, resp. Feuerpriester. Wir werden auch dieses Wort, bei der völligen Übereinstimmung der indischen und der iranischen Form und ihrer leicht zu vermittelnden Bedeutung, unbedenklich in die indoiranische Einheitsperiode zurücksetzen können und gewinnen damit ein weiteres Moment für die Bedeutung des Feuerkults in jener Zeit.

Nach alledem kommen wir zu dem Schluß, daß sich bei den

Iraniern die alte, der indischen entsprechende, mit ihren Wurzeln in die indoiranische Periode zurückreichende Feuerverehrung erhalten hat; daß sich auch die Formen apãm napâṭ und Nairyosanha, welche den indischen Agninamen apâṃ napât und Narâçaṃsa entsprechen, noch vorfinden, aber als Namen selbständig gewordener Genien, verdunkelter Hypostasen des Gottes; daß auch der alte Name des Priesters als des mit dem Feuer Beschäftigten, des „Feuerwarts", bestehen geblieben ist, — während von eigentlichen Mythen des Feuergottes, die denen des Agni entsprächen, kaum etwas nachweisbar ist, wie dies ja auf dem Boden der zarathustrischen Religion auch durchaus begreiflich und natürlich erscheint. Die symbolische Bedeutung des Feuers als Abbild der reinen Gottheit hat sich bei den Iraniern wohl aus der älteren sonnensymbolischen Bedeutung des feurigen Elementes unter dem Einfluß der zarathustrischen Reform heraus entwickelt.

Das Feuer war dem Volke des Avesta, den Mazdâgläubigen — wie W. Geiger sagt — „das heiligste und reinste Element, der Abglanz seiner höchsten Gottheit, des Ahuramazdâ. Es ist ihm das Symbol der sittlichen Lauterkeit und ein kräftiges Mittel zur Abwehr der Dämonen. In Nacht und Finsternis treiben die bösen Unholde ihr Wesen. Das Feuer schafft Licht und Helle und verscheucht die höllischen Geister." Wie das Feuer der Sohn des Ahuramazdâ genannt wird, so ist es auch „sein irdisches Abbild, gleicher Art und gleichen Wesens mit ihm selber." Es schützt die dem Mazdâ ergebenen Wesen gegen die bösen Mächte, hat also auch apotropäische, abwehrende Kraft. Man begreift es aus dieser seiner hohen Bedeutung, daß einer der sieben Ameshaçpeñtas, der Genius der besten Frömmigkeit, Ashavahista, geradezu auch zum Genius des Feuers wird [1].

Die alten Lieder, die Gâthâs des Avesta, preisen das schnelle, machtvolle Feuer des Ahuramazdâ, das die Frommen erfreut und ihnen hilft, den Bösen aber Schaden zufügt.

[1] Vgl. Wilhelm Geiger, Ostiranische Kultur, S. 253.

Bemerkenswert ist, daß bei den Mazdâ-Verehrern das heilige Feuer auch die Rolle eines Orakel verkündenden Gottes spielt: „Aus dem Rauche und den Flammen des Feuers glaubte man den Willen der Gottheit zu erkennen. Sein Rauschen war die Stimme, in der sie zu den Menschen redet. Insbesondere in zweifelhaften Rechtsfällen scheint man die orakelhafte Entscheidung des Feuers angerufen zu haben“ [1]. Wir haben von dieser letzteren Bedeutung des Feuers beim Gottesurteile schon früher gesprochen. Auf die erstere kommen wir später, bei Besprechung der griechischen Feuergötter wieder zurück.

Es gehörte zu den Pflichten des Mazdâ-Priesters, das heilige Feuer zu pflegen und zu erhalten. Besaßen die Anhänger des Zarathustra in der alten Zeit auch keine Tempel, so hatten sie doch jedenfalls geweihte Feuerstätten [2], an welchen das reine Element von den Priestern beständig unterhalten wurde. Vor einem brennenden Feuer verrichteten die Mazdâ-Priester ihre Zeremonien und in den einleitenden Formeln, welche die Götter zum Opfer herbeirufen, redeten sie dasselbe als gegenwärtig an: „Wir laden dich ein, o Feuer, du Sohn des Ahuramazdâ!“ [3]

Auf dem Herde eines jeden Gemeindeältesten und jedes Gau-

---

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 254.

[2] W. Geiger a. a. O., S. 473 Anm. 3 vermutet, daß diese Feuerstätten vielleicht âthra geheißen haben möchten. Er übersetzt im Lexikon seines Handbuchs der Avestasprache das Wort âthra durch Feuerstätte, Feueraltar. Mit dem avestischen âtar „Feuer“ hängt wohl das lat. atrium zusammen. Atrium ist ja die Halle des Hauses, der erste oder vorderste und zugleich der größte bedeckte Saal des Hauses. Hier stand das Braut- und Ehebett (lectus genialis), hier waren die Ahnenbilder aufgestellt, hier pflegte man in den ältesten Zeiten das Mahl zu nehmen. Das Atrium war überhaupt der Sammelplatz der Familie (s. Lexikon von Georges s. v.) — offenbar eigentlich der Hauptraum des Hauses, wo das Herdfeuer, der Mittelpunkt des Hauses, flammte. Vgl. auch das Atrium Vestae, den Aufenthalt der Vestalinnen, am südwestlichen Ende des Forums, am Fuß des Mons Palatinus gelegen. Poetisch heißt atrium auch einfach „eine Wohnung, ein Haus“ (d. h. eigentlich vielleicht „eine Feuerstätte“). Schon Benfey und Kuhn (vgl. KZ., VI, S. 239) haben atrium mit avestischem âtar zusammengebracht; vgl. A. Walde, Latein. etymolog. Wörterbuch, s. v. âtrium.

[3] Vgl. W Geiger a. a. O., S. 472. 473

fürsten scheint ein ständiges Feuer unterhalten worden zu sein, das als Mittelpunkt der Gemeinde und des Gaues galt. Gemeinde und Gau stellten sich damit gleichsam als eine große Familie dar, denn „in dem Hause jedes Mazdâ-Verehrers brannte ein nie verlöschendes Feuer. Seine Pflege war Pflicht des Familienoberhauptes. Es bildete den Mittel- und Sammelpunkt der Angehörigen des Hauses“ [1].

Neben dem heiligen Feuer, das der Obhut der Priester anvertraut war und das ich — ebenso wie das Âhavanîya-Feuer der Inder — für den direkten Abkömmling des alten sonnensymbolischen Feuers der Urzeit halten möchte, haben wir also beim Volke des Avesta das ebenfalls heilig gehaltene Herdfeuer in jedem Hause, das deutlich genug dem Agni Gṛihapati, dem „Hausherrn Agni“ der Inder entspricht und auch mit entsprechendem Namen benannt wird. Es heißt Nmânôpaiti, der Herr des Hauses, gewissermaßen eine männliche Hestia-Vesta. Dieses Feuer muß sorgfältig gehegt und gepflegt werden, es darf auch bei Nacht nicht erlöschen: „Fortwährend muß es lodern und leuchten als ein nie rastender Vorkämpfer gegen die Dämonen. Wenn des Feuers Glanz erlischt, entweichen die das Haus vor den Schrecken und Gefahren der Finsternis beschirmenden guten Geister.“ Es dient also auch das heilig gehaltene Feuer des häuslichen Herdes zugleich als Abwehrfeuer. „Mit reingewaschenen Händen muß man das Holz herbeitragen, und es ist dies eine Pflicht, welche man zu Anfang, in der Mitte und gegen Ende der Nacht zu erfüllen hat, ganz besonders auch am frühen Morgen, wenn man sich beim ersten Hahnenschrei vom Lager erhob.“ So gepflegt und ehrfurchtsvoll behandelt bringt dieser göttliche Hausherr Nmânôpaiti dem menschlichen Hausherrn und seinem ganzen Hause reichsten Segen an Hab und Gut, an den Herden des Viehs, an tüchtigen Söhnen, an Ansehen und Macht [2]. Er vereinigt also, wie wir sehen, die positive, segnende und fördernde Kraft mit der negativen, abwehrenden, schützenden, — ganz ähnlich, wie uns das

---

[1] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 472.

[2] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 254. 255.

bei dem alten sonnensymbolischen Feuer schon oft entgegengetreten ist.

Für die indoiranische Einheitsperiode werden wir demnach wohl nicht nur die kräftige Verehrung eines Feuergottes im allgemeinen vermuten müssen, der wohl auch sonnensymbolisch gedacht, als Sohn der Wasser bezeichnet, von Feuerpriestern gepflegt wurde; sondern außerdem die Verehrung des häuslichen Herdfeuers als einer besonderen Erscheinung dieses Gottes, des „Hausesherren", für dessen Unterhaltung der Hausvater oder die Hausbewohner zu sorgen hatten.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER GRIECHEN UND RÖMER.

FINDEN wir Ähnliches auch bei den anderen Ariern? wie viel davon mag aus der Urzeit mitgebracht sein?

Wir wenden uns in Europa zuerst zu den Griechen. Hier tritt uns eine Göttergestalt entgegen, die in erhabener Vollendung gerade dasjenige bietet und darstellt, was aus einem allgemeinen, schon sonnenähnlich, der Sonne verwandt gedachten Feuergotte werden konnte, ja fast mit Notwendigkeit werden mußte bei einem Volke, das in sich den Trieb und die Kraft trug, seine Götter aus primitiven Anfängen heraus zu menschlichen Idealbildern höchster Ordnung werden und wachsen, sich gestalten zu lassen, sie künstlerisch vollendet auszuprägen, im höchsten Sinne zu anthropomorphisieren, wie es die Inder nie vermocht haben; einem Volke, das das Bedürfnis empfand, seine Götter wirklich als Personen, als Individuen höherer Ordnung zu denken und zu schauen, nicht als mehr oder minder dürftig und mühsam personifizierte Naturkräfte. Es ist eine Gottheit, welche trotz all der großen und schwerwiegenden Verschiedenheiten, die der Abstand der Jahrhunderte, der verschiedene Charakter, die abweichende Entwicklung des indischen und des griechischen Volkes naturgemäß bedingen, dennoch sich in ihrem Kerne mit Agni ursprünglich identisch erweist, in den hauptsächlichsten und wichtigsten Zügen ihres Wesens, in den merkwürdigsten und originellsten Mythen so deutliche Übereinstimmung mit dem indischen Feuergotte verrät, daß meiner Meinung nach an der genealogischen Zusammengehörigkeit beider nicht wohl gezweifelt werden kann.

Ich habe dieses Gottes bei der Besprechung altarischer Sonnenfeste schon so oft vorausgreifend Erwähnung tun müssen, daß ich ihn jetzt eigentlich kaum mehr zu nennen, kaum ausdrücklich zu sagen brauche, daß es Apollon ist, von dem ich rede. Die ursprüngliche Identität der beiden Götter glaube ich schon vor Jahren in meinem Aufsatz Apollon-Agni klargestellt und nachgewiesen zu haben [1], und wenn ich auch natürlich jetzt hier

[1] In Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, N. F. IX, S. 193 ff. Ich bin in diesem Aufsatze von der Etymologie des Namens Apollon ausgegangen, habe aber auch damals schon zum Schluß erklärt, daß ich meine Beweisführung nicht von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Etymologie für abhängig halte. Auf demselben Standpunkte stehe ich auch heute noch. Im übrigen halte ich jene Etymologie noch immer für die wahrscheinlichste, die wir besitzen. Ich habe in jenem Aufsatze den Namen Apollon einem altindischen Worte gleichgesetzt, welches im Rigveda als Epitheton des Gottes Agni erscheint, — dem Worte saparyeṇya „der zu verehrende" (RV 6, 1, 6). Das α in dem Namen Ἀπόλλων geht auf altes sa zurück, ebenso wie dies z. B. auch in ἀδελφός, ἀδελφεός, ἀδελφειός = ind. sagarbha, sagarbhya (couterinus) der Fall ist. Das r ist zu l geworden und diesem l das folgende j assimiliert. Am Schluß des Wortes muß eine Verstümmelung eingetreten sein, durch welche das io oder jo des ursprünglichen Namens verloren gegangen wäre, ein Vorgang, der bei einem alten, viel gebrauchten Eigennamen wohl unbedenklich wird angenommen werden dürfen. Für diese Etymologie spricht namentlich auch die dialektische Form des Namens, Ἀπείλων aus Ἀπέλjων, die auf einer phönikisch-kyprischen Inschrift von Euting und Deecke nachgewiesen ist, in d. Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie der Wiss. 1887, Heft IX und X, 24. Febr. Die Bedeutung „der zu verehrende", „der Verehrungswürdige" stimmt vortrefflich, insbesondere gerade für diesen Gott, dessen Wesen durchaus etwas Feierlich-Ehrwürdiges eigen ist. Daß in dem Namen Apollon eigentlich nur ein Epitheton steckt, welches dann zum vollen Namen geworden ist, wird schon durch die überaus häufige und offenbar sehr alte Verbindung Φοῖβος Ἀπόλλων wahrscheinlich. Die Bedeutung wäre eigentlich „Phoibos, der Verehrungswürdige". Das Verbum denominativum sapary, saparyati, von welchem das vedische saparyeṇya abgeleitet ist, kommt bei weitem am häufigsten in Verbindung mit Gott Agni vor und in der einzigen Stelle, wo saparyeṇya erscheint, ist es Epitheton des Gottes. Dieser Umstand legte mir zuerst die Vermutung nahe, daß vielleicht in Apollon ein alter Gott stecken dürfte, der dem indischen Agni entspricht und ursprünglich mit ihm identisch wäre. Diese Vermutung wurde mir aber dann durch eine Untersuchung des Wesens des griechischen Gottes zur Gewißheit erhoben und

und da Einzelheiten zu berichtigen oder zu verbessern hätte, so halte ich im großen und ganzen doch die Beweisführung nicht nur heute noch aufrecht, sondern muß bekennen, daß im Laufe der Jahre sich mir die erwähnte Ansicht nur immer mehr bestätigt hat. Daß Apollon auch noch zu anderen indischen Göttergestalten, z. B. zu Rudra, seine Beziehungen hat, will ich damit nicht bestritten haben.

Fragen wir nach dem Kerne von Apollons Wesen, wie sich dasselbe auf griechischem Boden festgestellt hat, so dürfen wir denselben in Übereinstimmung mit den besten Kennern der griechischen Religion und Mythologie darin suchen, daß er ein großer Gott des Lichtes ist, des Lichtes im allgemeinen, im weitesten Verstande des Wortes. Als solcher hat er naturgemäß unleugbar nahe Beziehungen zur Sonne und wird später vielfach geradezu auch als Sonnengott aufgefaßt. Es wäre aber durchaus unrichtig, wenn man darum in Apollon einen alten Sonnengott suchen und ihn so bezeichnen wollte, wie das wohl auch geschehen ist. Das hat namentlich Wilamowitz deutlich gezeigt und kräftig betont. Die älteste Stelle der griechischen Literatur, in welcher Apollon als Sonnengott gefaßt wird, findet sich im Phaethon des Euripides [1]. „Aber die orphische Spekulation mag schon ein bis zwei Menschenalter früher diese Irrlehre aufgebracht haben", — fügt der genannte Gelehrte dieser Mitteilung hinzu. Auch Carl Robert hebt hervor, daß weder im Kult, noch in volkstümlicher Poesie und Kunst jemals Apollon dem Sonnengotte gleichgesetzt werde. Diese Gleichsetzung gehöre vielmehr stets der Spekulation an [2]. Wir könnten hinzusetzen: — ähnlich, wie auch bei den Indern die Gleichsetzung des Agni mit der Sonne nicht als volkstümlich gelten darf, sondern der priesterlichen Spekulation angehört. Daß wir diese Spekulation in ihrer Wurzel,

---

sie darf, wie ich glaube, auch dann als gesichert gelten, wenn die Namensgleichheit sich nicht aufrecht erhalten ließe. Die Wesensgleichheit der Götter stützt aber die Wahrscheinlichkeit der Etymologie.

[1] Vgl. v. Wilamowitz im Hermes, XVIII, 400.

[2] Vgl. C. Robert in der von ihm herausgegebenen 4. Auflage von Prellers Griechischer Mythologie, Bd. I, S. 231 Anm.

in primitiver Form für uralt, für urarisch halten, ändert an den wichtigen, eben bemerkten Tatsachen nichts.

Apollon ist, wie Preller ganz richtig sagt, „der Lichtgott schlechthin, im Lichte geboren und im Lichte wohnend“. Er ist der göttliche Vertreter des Lichtes im allgemeinen und seiner geheimnisvollen Quelle. Darauf deutet auch schon sein Name Phoibos hin, der offenbar eine alte Wurzel enthält, die „Licht“ und „leuchten“ bedeutet [1]; ebenso die Epitheta des Gottes: „der im Lichte Geborene“ und „der Lichte“ [2].

Mit dieser Bedeutung des Apollon als eines Lichtgottes im allgemeinen läßt sich die des indischen Agni ganz gut vermitteln, so paradox das auch klingen mag und so unzweifelhaft klar die Feuernatur des indischen Gottes auch feststeht. Auch Agni ist ja keineswegs bloß das irdische Feuer, das Opferfeuer oder das Herdfeuer. Auch Agni darf, wenn er auch vorwiegend im irdischen Feuer erscheint, als ein Gott des Lichtes im allgemeinen gefaßt und bezeichnet werden, der in geheimnisvoller Beziehung zu dem Urquell alles Lichtes steht. Das spricht unter anderem z. B. A. Barth klar und treffend aus in seinem bekannten Buche „Religions de l'Inde“ S. 8: „Agni, en effet, n'est pas seulement le feu terrestre et le feu de l'éclair et du soleil; sa véritable patrie est le ciel invisible, mystique, séjour de l'éternelle lumière et des premiers principes de toutes choses.“ — Wir kennen schon die dreifache Geburt des Agni, von der die vedischen Lieder singen. An drei Stätten wird er geboren: am Himmel als Sonne, im Luftraum, aus den Wolkenwassern, als Blitz, auf der Erde, aus den Reibhölzern, als Feuer. Denken wir uns diese Vorstellung noch mehr verallgemeinert, noch mehr vertieft, als die Denker des Veda sie bieten, — ihren Ausgangspunkt, das irdische Feuer, gegenüber höheren, allgemeineren Gedanken einigermaßen verschleiert, — und wir nähern uns der Vorstellung, welche die Griechen von ihrem Apollon hatten.

Ein Gott des Lichtes im allgemeinen kann in dieser Form kein ursprünglicher Gott sein, kein Gott eines Volkes, das sich in den

---

[1] Es ist die alte Wurzel bhâ, die sich auch im griechischen *φάος*, *φῶς*, *φαίνω* erhalten hat. [2] Die Epitheta *λυκηγενής*, *λύκειος*, *λύκιος*.

Anfängen der Kultur befindet. Eine Abstraktion solcher Art ist einem primitiven Volke nicht wohl zuzutrauen und kann daher kaum aus der Urzeit stammen. Entweder ist Apollon ein jüngerer Gott, ein Produkt vorgeschrittener Abstraktion, oder wir müssen es versuchen, die konkrete Wurzel nachzuweisen, aus welcher die Gestalt des Gottes zu solcher Abstraktion erwachsen konnte und erwachsen ist.

Daß Apollon nicht etwa die abstrakte Schöpfung einer späteren Zeit, überhaupt nicht die Personifikation eines abstrakten Begriffes sein kann, wie z. B. die Gottheiten Themis, Nike, Eirene, Ate, Hybris, Tyche — Recht, Sieg, Friede, Verblendung, Übermut, Zufall — u. dgl. m., scheint mir aus so vielen Eigentümlichkeiten dieser Göttergestalt sich zu ergeben, daß eine eigentliche Beweisführung kaum nötig sein dürfte. Weit entfernt von dem blassen, durchsichtigen, mythenarmen Charakter dieser abstrakten Bildungen, die so leicht verständlich, aber so wenig interessant, so wenig individuell geprägt sind, ist Apollon vielmehr durch und durch geschlossene und gar vielfach undurchsichtige Individualität, erfüllt von einer Menge ganz irrationalen, unverständlichen, dunklen Inhalts, umkleidet und umspielt von Mythen und Märlein seltsamer, dunkler, bizarrer Art, die sich zu einem nicht geringen Teile allen Deutungsversuchen beharrlich entziehen. Gestalten solcher Art pflegen nicht jung, nicht abstrakten Ursprungs zu sein. Sie haben eine lange, großenteils vergessene und verschollene, in unvordenkliche Zeiten zurückreichende Geschichte hinter sich, in deren Verlaufe all jene charakteristischen, individuellen Züge sich bildeten, wieder um- und weiterbildeten, all jene Mythen und Märlein wuchsen und mit der Gestalt ihres Trägers verwuchsen, ohne daß eine spätere Zeit dafür noch einen Grund einzusehen und anzugeben vermöchte. Auch solche Gestalten können die Träger großer abstrakter Ideen werden, und sie sind meist kräftiger und tragfähiger als die blutlosen Produkte einer Abstraktion, — sie sind dann aber erst im Laufe der Zeit aus realen, konkreten Wurzeln in jene Eigenschaft hineingewachsen und mit ihr verwachsen.

Nichts liegt näher bei einem allgemeinen Gotte des Lichtes,

als seinen Ursprung in der Sonne zu suchen, ihn von der großen, überwältigenden Erscheinung des Tagesgestirns und seines Lichtes abzuleiten. Doch dieser Weg, wir haben es schon gesehen, ist uns bei Apollon verschlossen. Es zeigt sich, daß bei ihm eine nähere, gewissermaßen konkrete Beziehung zur Sonne vielmehr erst im Laufe der Zeit eingetreten ist und sich befestigt hat. Sie kann also nicht den Ausgangspunkt der Entwicklung gebildet haben. Und nichts liegt unter solchen Umständen wiederum näher, als es mit der Erscheinung des Feuers als Ausgangspunkt zur Erklärung des Gottes zu versuchen. Dieser Weg aber erweist sich sogleich als gangbar. Er führt uns von einer überraschenden Entdeckung zur anderen, er verhilft uns dazu, in manchen der dunkelsten Winkel im Wesen Apollons hinein zu leuchten, — und wenn auch natürlich lange nicht alle Rätsel sich lösen, — wie könnte das sein bei so weit zurückreichender, komplizierter Entwicklung? — so gelangen wir doch im Verlaufe unserer Wanderung immer mehr und immer klarer, immer fester zu der Überzeugung, daß dieser Weg der richtige ist, daß nur dieser uns vorwärts, näher und näher zum Ziele hinführt.

Wir können es selbstverständlich nicht erwarten, daß die ursprüngliche elementare Natur des Gottes sich überall und gewissermaßen handgreiflich deutlich offenbart, wie etwa bei Agni. Dann wäre sie ja nicht schwer zu finden gewesen. Sie ist aber in diesem Falle durch lange und komplizierte historische Prozesse verdeckt und verdunkelt, umgewandelt und erweitert, so daß sie hier aufgedeckt und ans Licht gebracht, dort auf ihre Ausgangsform zurückgeführt werden muß. Gerade in den seltsamsten und irrationalsten Mythen, die keine Erfindung späterer Zeit sein können, werden wir erwarten dürfen, alte Züge zu entdecken, die uns über die ursprüngliche Natur des Gottes, den alten Kern seines Wesens zu belehren vermögen, — wenn diese Züge auch vielleicht verschleiert oder aus ihrer ursprünglichen Lage verschoben sind. Lassen diese Züge in Apollon einen alten Feuergott erkennen? zeigen sie deutliche Beziehungen und Übereinstimmungen mit entsprechenden Zügen im Wesen und Mythus des Agni? Das ist die Frage, die wir uns stellen müssen.

Ich beginne mit einem höchst seltsamen, höchst irrationalen Mythus, — der Erzählung, wie Apollon in eigener Person von seinem Heiligtum in Krise am Südabhang des Parnassos Besitz ergriffen: wie er hier durch kretische Männer seinen Dienst begründet, der dann weiter in Delphi eine noch viel berühmtere Stätte gefunden. Sie wird uns malerisch und eindrucksvoll im homerischen Hymnus auf den Gott berichtet. Apollon fährt als Delphin in das Meer und trifft in solcher Gestalt die im Meere schiffenden Kreter. Er geleitet sie, im Wasser schwimmend, nach Krise. Dort springt er ans Land, nun nicht mehr ein Delphin, sondern ein Gott, der sich in herrlich strahlender Wundererscheinung offenbart:

Da aus dem Schiffe sprang der Fernhintreffer Apollon,
Einem Sterne gleichend mitten am Tag, und es flogen
Funken von ihm in Menge, der Glanz aber stieg bis zum Himmel.
Er drang ins Heiligtum ein, wo die herrlichen Dreifüße stehen,
Und entflammte das Feuer darin, zeigt' seine Geschosse!
Aber es war ganz Krise in Glanz gehüllt und es schrien
Die krisäischen Fraun und die schöngegürteten Töchter
Ob des Phöbus Gewalt; denn Furcht erfaßte da Jeden[1]!

Der Gott, wie er so zum ersten Male sich in seinem Heiligtum in Krise offenbart, macht durchaus den Eindruck einer übermächtig großen, überirdischen Feuererscheinung. Einem Sterne gleichend mitten am Tag springt er ans Land, Funken sprühen von ihm aus in Menge, der Glanz steigt zum Himmel auf und umfängt den ganzen Ort. Er entzündet die Flamme im Heiligtum und zeigt seine Geschosse. Wir werden diese letzteren später näher kennen lernen. Sie bilden durch ihre besondere Benennung einen der vielen Beweise für die Identität des Apollon und Agni. Für jetzt mache ich nur noch auf den seltsamsten Zug dieses Mythus aufmerksam. Als ein Tier im Wasser schwimmend naht sich der Gott dem Heiligtum, dann springt er als Feuererscheinung ans Land. Es ist unmöglich bei dieser Erzählung nicht an Agni zu denken, — den Feuergott, von dem mehr als einmal erzählt wird, wie er in Tiergestalt oder in einen dichten Balg gehüllt

[1] hom. Hymnus auf Apollon v. 440ff. Die Übersetzung ist von mir.

im Wasser sitzt und dann wieder da heraus kommt. Er kommt von dort heraus, um die Funktion des heiligen Opferfeuers wieder zu übernehmen, wenn auch erst auf dringende Bitten der anderen Götter. Die Ähnlichkeit, die Verwandtschaft der scheinbar ganz irrationalen Mythen ist unverkennbar.

Doch wir kommen auf die merkwürdige Beziehung Apollons zum Wasser späterhin in anderem Zusammenhang nochmals zurück. Verweilen wir jetzt noch einen Augenblick in seinem Heiligtum in Krise. Der homerische Hymnus erwähnt die herrlichen Dreifüße, die dort stehen, und weit bekannter noch ist ja der Dreifuß im Heiligtum des Gottes zu Delphi. Welche Bedeutung hat wohl der in so augenscheinlich naher Beziehung zu Apollon und seinem Kult stehende Dreifuß?

Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß der Dreifuß im Heiligtum des Gottes ursprünglich ein Feuergefäß war, in welchem das heilige Feuer loderte. Gefäße ähnlicher Konstruktion sind in solcher Eigenschaft aus uralter, mykenischer Zeit in Griechenland nachgewiesen worden. Unter den mykenischen Vasen findet sich auch ein Feuertopf mit Buckeln, auf drei Füßen. Diese Form ist nicht nur aus Mykenae und Jalysos nachgewiesen, sondern — was in diesem Falle bedeutsam erscheint — auch aus Daulis, welches bekanntlich unweit Delphi in Phokien gelegen ist[1]. Ist die Vermutung richtig, dann müssen wir voraussetzen, daß man sich ursprünglich den Gott selbst, der nach unserer Ansicht das heilige Feuer war, in dem Dreifuß sitzend dachte. Und in der Tat tritt uns eine solche Vorstellung in der bildenden Kunst der Griechen noch deutlich entgegen. Auf dem Dreifuße sitzend fährt Apollon über das Meer zu den Hyperboreern. So zeigt ihn uns eine schöne attische Vase des fünften Jahrhunderts[2]. Auf dem Dreifuße sitzend erscheint er auch auf einem Votivrelief von dem Sohne des Bakchios[3]. Er hat also

[1] Diese interessante Belehrung verdanke ich Herrn Prof. G. Loeschcke; vgl. Furtwängler und Loeschcke, Mykenische Vasen, Formentabelle 114; schon bemerkt in meinem Aufsatz Apollon—Agni a. a. O., S. 197, Anm. 1.

[2] Vgl. Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythologie, S. 467.

[3] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 458.

selbst in der Tat auf dem Dreifuße seinen Sitz, und wenn in historischer Zeit die Pythia es ist, die auf dem Dreifuße sitzend orakelt, so erscheint sie zunächst als Stellvertreterin Apollons, weiterhin als Stellvertreterin des heiligen Feuers, des alten heiligen Orakelspenders. Zu dem Dreifuß als Sitz des alten Feuergottes Apollon bieten uns die Inder eine nicht zu unterschätzende Parallele. Auch der indische Feuergott Agni wird bei dem großen Opferfest der Agniciti, der Schichtung des Feueraltars, feierlich in einem Tongefäß umhergetragen, der sog. Ukhâ, deren Bereitung unter mannigfaltigen, sehr umständlichen Zeremonien im Verlaufe des Festes erfolgt. Die Ukhâ wird gewöhnlich als eine Feuerschüssel beschrieben, und sie ist gerade auch merkwürdigerweise mit Buckeln (Zitzen oder Brüsten, stana) versehen, wie der soeben erwähnte archaische griechische Feuertopf auf drei Füßen.

Die indische Ukhâ und der griechische Dreifuß führen auf die Vermutung, daß die Arier ursprünglich das Feuer und speziell auch das heilige Feuer in einem Feuertopfe aufbewahrten, der naturgemäß am praktischsten so gebildet wurde, daß er auf Füßen stand. Wenn F. Kluge Recht hat, das deutsche Wort „Ofen" mit dem Wort Ukhâ zu identifizieren und als ursprüngliche Bedeutung desselben „Topf" aufzustellen, dann bestätigt auch die germanische Welt jene Vermutung. Dieselbe wird aber fast noch kräftiger gestützt durch das Zeugnis eines primitiven Volkes, das schon früher von mir angeführt worden ist (oben S. 470): „Unter den Göttern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch; man stellt in einem Zimmer ein Gefäß mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin lebe und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören." — Diesem Feuergefäße mit dem ängstlich gehüteten Feuerfetisch darin, bei den Afrikanern in Dahome, würde ursprünglich die Ukhâ mit Agni, der Dreifuß mit Apollon darin entsprechen.

Der orakelnde Gott Apollon sitzt ursprünglich auf dem Dreifuß. Seine menschliche Stellvertreterin ist dann später die auf dem Dreifuß zu Delphi sitzende Pythia.

Wir werden die Eigenschaft des alten arischen Feuergottes als Orakelspenders, die schon bei den Iraniern gestreift wurde, bald

näher erörtern und klarstellen. Hier sei nur so viel bemerkt, daß unsere Auffassung von der Pythia und dem Orakel zu Delphi auch durch den Umstand nicht verändert wird, daß das älteste Orakel in Delphi ein Orakel der Gäa gewesen zu sein scheint. Es ist dort der Apollonkultus und das Apollonorakel, wie es scheint, später erst zu demjenigen der Gäa, der Erdmutter, hinzugekommen. Auch sonst zeigt die apollinische Religion mancherlei Beziehungen zu dem chthonischen Götterdienste[1]. In dem vorliegenden Falle aber wird, wie ich glaube, die Ursache der Berührung erst durch meine Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Apollon deutlich. Man sah in Delphi Dämpfe aus der Erde aufsteigen und es war natürlich, daß man dies Phänomen zunächst als eine Äußerung der Erde, Gäa, auffaßte. Aber es waren eben Dämpfe, und darum mochte man wohl auf einen tiefverborgenen Sitz heiligen Feuers schließen. Das Wunderbare und Geheimnisvolle der Erscheinung mußte solchem Feuersitze eine hervorragend wichtige, tiefe, mystische Bedeutung geben. Dort ahnte man wohl den verborgenen Ort, wo der Feuergott waltet, und unwillkürlich fallen einem die verborgenen Stätten des Agni, die guhyâ padâni, ein, von welchen die vedischen Dichter reden[2]. Das wunderbare Phänomen war vermutlich der Grund, warum gerade Delphi zur heiligsten Stätte des Apollondienstes wurde.

Als Feuergott ist Apollon vielleicht auch auf verschiedenen Münzen gekennzeichnet, namentlich solchen von Amphipolis (um 400 vor Chr.), auch von Klazomenae, Katane und anderen Orten. Auf der einen Seite dieser Münzen sehen wir den Apollokopf, auf der anderen eine Fackel[3].

Delphi und Delos, die heiligsten Stätten des Apollon, treten zugleich deutlich als Sitze und Ursprungsstätten des heiligen, reinen Feuers hervor, und das dürfte wohl wieder unsere Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Gottes bestätigen.

Nach der Schlacht bei Plataeae mußte auf Befehl des delphi-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie I, S. 206.

[2] Vgl. RV 1, 72, 6; 10, 53, 10.

[3] Vgl. Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythol., S. 464.

schen Orakels alles Feuer im Lande ausgelöscht werden, da dasselbe durch die Barbaren verunreinigt sei, und nicht eher sollten Opfer dargebracht werden, als bis man neues Feuer vom gemeinsamen Herde in Delphi geholt habe. Offenbar um dem Feuer möglichst seine Heiligkeit zu erhalten, mußte die Fackel, welche am heiligen Feuer in Delphi entzündet war, in möglichst raschem Laufe, ohne daß sie doch verlöschte, an den betreffenden anderen Ort getragen werden [1]. Delphi erscheint hier als der Ort des heiligen Feuers *κατ' ἐξοχήν*, gleichsam als Ursitz aller geweihten Feuer.

Ähnliches hören wir aber auch von Delos, das als Geburtsort des Gottes ebenfalls ein hochheiliger Sitz des Apollon war und als solcher allein Delphi ungefähr ebenbürtig erachtet werden dürfte. Die Insel Lemnos, welche eine alte Stätte des Prometheus- und Hephaestos-Dienstes war, mußte nach dem Berichte des Philostratus alljährlich gereinigt und alles Feuer daselbst für neun Tage ausgelöscht werden. Ein Festschiff holte Feuer von der heiligen Insel Delos (*ἐκ Δήλου πυρφορεῖ*). Wenn das Schiff vor der Zeit, ehe die üblichen Reinigungen vollendet waren, ankam, so durfte es nicht landen oder vor Anker gehen, sondern mußte auf dem Meere umhertreiben, bis der Zeitpunkt gekommen war. Nachdem das Schiff gelandet, wurde das Feuer in die Häuser und in die Werkstätten, die mit Feuer arbeiteten, verteilt, und das betrachtete man als den Anfang eines neuen Lebens [2].

Wo Apollon sitzt, dort ist das heilige, das reine Feuer zu Hause — diese Anschauung liegt offenbar den erwähnten Bräuchen zu Grunde —, seine Stätte ist die Stätte des heiligen Feuers. Es fehlt nicht viel zu dem weiteren Schluß: er ist der Gott des heiligen Feuers! [3]

Aus diesem ursprünglichen Wesen des Gottes erklären sich

[1] Vgl. Wecklein im Hermes VII, S. 446; Plutarch, Aristides, c. 20.

[2] Vgl. Wecklein im Hermes VII, S. 446—448.

[3] Delos trägt übrigens die Beziehung zum Feuer vielleicht schon in seinem Namen, wenn ich Recht habe, denselben mit dem Verbum *δαίω* aus *δαϝιω* (sanskr. Wurzel du „brennen“, dâva „Feuerbrand“) zusammen zu stellen und als Feuerland oder Brennland zu erklären.

nun aber wohl auch die hauptsächlichsten Züge in seinem Charakter, mit denen er uns wiederum deutlich an den indischen Feuergott Agni erinnert.

Für Apollon charakteristisch ist eine Würde, Feierlichkeit, Reinheit und Heiligkeit des Wesens, wie sie keinem griechischen Gotte in gleichem Maße eigen ist. Preller hebt es mit besonderem Nachdruck hervor, daß „Apollons Charakter, namentlich der des pythischen Gottes, durchweg ein hochfeierlicher, ernster und würdiger bleibt, auch in seiner Liebe und seinem Haß. Immer ist seine Gestalt von einer heiligen Würde und Majestät wie umflossen, und selbst die leichtfertigste Dichtung hat nicht gewagt, von diesem Gotte unehrerbietige Vorstellungen zu verbreiten“ [1]. Die ethische Reinheit und Heiligkeit ist ein Grundzug in seinem Wesen.

Mit diesem Charakter des Apollon stimmt nun aufs beste das feierlich-priesterliche Wesen, die Würde und Majestät, die Reinheit und Heiligkeit überein, welche geradezu den Grundton im Wesen des indischen Agni bildet, dieses heiligen und heilvollen, ehrwürdigen priesterlichen Gottes.

Apollon ist aber auch weiter der an Weisheit reiche Gott, der begeisterte Seher, der Dichter, der Sänger. Von ihm stammt das gottbegeisterte Wesen, der Enthusiasmus, die musische und die poetische, wie auch die prophetische Begeisterung. Er ist es, der sie erregt und schafft, im Herzen der Menschen. Er ist es, der selbst die höchste, die tiefsinnigste Weisheit im Orakel verkündet. Er ist der große Gott der Mantik, der Orakelgott, und wird als solcher ein Prophet des Zeus [2] genannt, dessen Gedanken und Willen er als ein göttlicher Mittler der Menschenwelt kundgibt.

Wie schön stimmt sein Wesen wieder in diesem wichtigen Zuge zum indischen Agni, an dem neben der Reinheit und Heiligkeit immer gerade die tiefe Einsicht, die Weisheit besonders hervorgehoben wird, der ein Weiser, ein Dichter, ein Sänger, ein begeisterter Seher genannt wird und in den Menschen die Ein-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, 188. 189.

[2] Διὸς προφήτης.

sicht, die Weisheit, die Begeisterung schafft. Und wenn auch die Inder ein eigentliches Orakelwesen nicht entwickelt haben, so nähert sich doch Agni mit seinem ganzen Charakter am meisten dem, was in Griechenland der Orakelgott vertritt. Von Agni begeistert gerät der Sänger in hohe Entzückung und ruft: „Auf tun sich meine Ohren (eigentlich: sie fliegen auf), auf tut sich mein Auge, auf tut sich dieses Licht, das mir ins Herz gesetzt ist. Es eilet fort mein Geist, in die Ferne sinnend, — was soll ich reden jetzt, was soll ich denken?“ (RV 6, 9, 6). Das ist — mutatis mutandis — das indische Gegenbild der begeisterten Pythia und jener anderen apollinischen Propheten, deren Geist hellschauend in die Zukunft schweift.

Und nun werden wir uns daran erinnern müssen, daß auch der iranische Feuergott orakelt. Wir werden vorausgreifend auch dessen gedenken müssen, daß bei den Litauern ebenfalls das heilige Feuer — Ugnis szventa — durch den Mund seiner Priester gewisse Orakel spendete, namentlich über das Leben oder Sterben kranker Menschen [1]. Und es liegt nahe genug zu vermuten, daß schon in der Urzeit nach dem Glauben der Arier das heilige Feuer gewisse primitive Orakel kund gab. Wir werden eine solche Vermutung für um so wahrscheinlicher halten dürfen, als sich Ähnliches auch sonst bei recht primitiven Völkern findet. So sollen z. B. die Tungusen aus dem im Feuer knisternden Holze weissagen [2]. Warum sollten nicht auch die phantasievollen Arier schon in der Urzeit aus dem Knistern und Rauschen oder sonstigen Erscheinungen des heiligen Feuers primitive Orakel heraus gehört oder gesehen haben? Ich finde das durchaus nicht unwahrscheinlich. Es wird auch damals das Vorrecht einzelner gewesen sein, diese Orakel zu verstehen, zu deuten — das Vorrecht und das Amt der primitiven Weisen jener Zeit, der Zauberer und Medizinmänner. Gewiß ganz primitiv in seinem Charakter, kann es doch schon damals eine Art Orakelwesen gegeben haben. Und daß man gerade im heiligen Feuer jene Kundgebungen einer höheren Weisheit suchte, geht doch wohl als wahrscheinlich aus

[1] Vgl. Usener-Solmsen, Götternamen, S. 98.
[2] Vgl. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708.

der Übereinstimmung mehrerer arischer Völker in diesem Punkte hervor.

Ein Orakelgott höherer Ordnung, ein weiser Dichter, Sänger und Prophet, wie Apollon, ist nur bei einem Volke von höherer Kultur möglich, — und auch Agni, der weise Priester und Seher, ist über die primitive Stufe gewiß schon weit hinaus gewachsen. Dennoch können sie beide sehr wohl aus dem heiligen, orakelnden Feuer der Urzeit hervorgegangen sein. Agni wurde mit der mächtigen Ausbildung des Priesterwesens und Opferkultus ganz zum göttlichen Priester und Opferführer. Das Orakelwesen trat hier zurück, aber die tiefe Weisheit, die überirdische Einsicht, das begeisterte Seher- und Sängertum blieb ihm eigen. Das Knistern und Rauschen des Feuers wird als ein Singen des Agni gefaßt, — wie die Priester jener Zeit zugleich Sänger, Dichter und Seher waren. Bei dem durch und durch künstlerischen Volke der Griechen wird der singende Weise Apollon ganz naturgemäß zum göttlichen Vertreter der tönenden Künste, der Dichtkunst und der Musik. Diese musische und musikalische Seite Apollons tritt aber in der ältesten Zeit noch weniger hervor. Sie ist in solcher Form ein Produkt der spezifisch griechischen Entwicklung. Aber der Gott verkündet auch fort und fort durch den Mund seiner Priester und Priesterinnen seine weisen Orakelsprüche. So völlig auch Agni ein Inder, Apollon ein Grieche geworden, Agni ein Priester, Apollon ein Künstler — in dem Bilde beider erkennen wir doch die Züge des Urbildes wieder, des heiligen Feuergottes jener primitiven Weisen, die die Flammenorakel deutend ihre Zaubersprüche sangen und den Gott sich wohl auch dem entsprechend als übermenschlich weisen Sänger von Zaubersprüchen denken mochten. Wenn andere arische Völker, wie z. B. die Litauer, auch in diesem Punkte auf der primitiven Stufe der Vorstellung verharrten, so beweist das gewiß nichts gegen die Richtigkeit unserer Vergleichung.

Das Feuer, welches wir uns so schon in der Urzeit orakelnd denken können, war wohl jedenfalls das heilige, sonnensymbolisch gedachte Feuer, das nicht einem einzelnen angehörte, sondern von vielen für viele entflammt, Scharen von Menschen um sich

sammelte. Es gab aber daneben noch ohne Zweifel das ebenfalls verehrte Feuer des häuslichen Herdes, das bei den Indern als Agni, der Hausesherr, Grihapati, bei den Iraniern als Nmânôpaiti uns schon entgegen getreten ist. Apollon zeigt nun ebenfalls eine eigentümlich nahe Beziehung zu den Häusern und Wohnsitzen der Menschen, die früher — wie mich dünkt — in ihrem Charakter nicht ganz deutlich war und nicht hinlänglich begründet erschien, die aber ohne weiteres verständlich wird, sobald man Apollon als den alten Feuergott faßt.

Apollon wird bei den Ägineten „Domatites" genannt, d. h. „der zum Hause Gehörige". Ebenso heißt er „Oiketas", „der Hausgenosse". Damit hängt wahrscheinlich auch der weiter verbreitete Apollon Thyraios und Agyieus [1] zusammen, dem zu Ehren überall konische Pfeiler an den Türen und auf den Vorhöfen errichtet wurden, neben welchen man den Gott auf einem Altar mit einfachen Opfern und Gaben verehrte. Apollon, „der zum Hause Gehörige", „der Hausgenosse" erinnert uns unmittelbar an Agni, der ja ganz entsprechend damûnas, dampati, grihapati usw. heißt, der zum Hause Gehörige, der Hausgenosse, der Hausherr, der Hausfreund, der in allen Häusern wohnt, Habe und Hausgenossenschaft schützt. Er erinnert ebenso an den iranischen Nmânôpaiti. Bei Agni ist es klar, daß er diese Rolle in seiner Eigenschaft als Hausfeuer spielt, als trauliche Flamme des heimischen Herdes; und bei Apollon dürfte dieser Zug seines Wesens ursprünglich ganz auf dem gleichen Grunde ruhen, wenn dies auch innerhalb der hellenischen Welt nicht mehr deutlich zu Tage tritt, nur durch die Vergleichung erschlossen werden kann.

Aus demselben Grunde ist, wie ich glaube, Apollon auch Gründer und Schutzherr von Städten und Kolonien. Ihm werden in der Regel die zur Gründung einer Kolonie ausziehenden Gemeindeglieder geweiht, er gilt als ihr Führer und Schirmer, er schafft ihnen neue Wohnsitze. Es beruht dies, wie ich glaube, im letzten Grunde darauf, daß die Übertragung des heimischen Herdfeuers in die neuen Sitze als das wesentlichste

[1] *Δωματίτης, Οἰκέτας, Θυραῖος, Ἀγυιεύς.*

Moment bei der Gründung der Kolonie angesehen wurde. Und Apollon blieb der Hauspatron, auch als seine alte Feuernatur schon verdunkelt war.

In engem Zusammenhange damit steht es wohl aber auch, wenn Apollon als mythischer Ahnherr, Stammvater und Vorfahr gefeiert wird[1], ganz ähnlich wie auch Agni öfters Pitar „der Vater" oder „Ahnherr" heißt. Diesem väterlich gedachten Apollon wurden in jedem Hause Opfer dargebracht[2], und wir müssen unwillkürlich an den indischen Agni, den Hausherrn, den Stammesherrn, den Vater denken, von dem es so oft in den vedischen Liedern heißt, daß er in jedem Hause, Haus für Haus (gṛihe gṛihe, dame dame) entzündet flammt und seinen gnädigen Schutz verleiht.

Wir kennen aber Apollon auch als Beschützer der Herden, des Viehes, und eine stattliche Reihe darauf bezüglicher Beinamen lassen gerade diese Eigenschaft bei ihm als eine wichtige und bedeutsame erscheinen[3]. In verschiedenen Sagen tritt er als Hirte auf. Er nährt die Stuten des Eumelos, er weidet die Herden des Laomedon und des Admetos u. dgl. m. Daß auch diese Eigenschaft nicht nur mit der Natur eines ursprünglichen Feuergottes vereinbar ist, sondern geradezu aus ihr hervorwachsen kann, lehrt uns wiederum das indische Beispiel. Auch Agni kennen wir ja ganz in derselben Eigenschaft als Hirten, als Beschützer der Herden. Sie erklärte sich bei ihm durch die Bedeutung, welche das Hirtenfeuer in der Nacht spielt, das trauliche Feuer, um welches sich in der nächtlich dunklen Zeit, wo die gefürchteten Dämonen umherziehen, das Vieh versammelt. Ich

[1] Er wird *πατρῷος*, *προπάτωρ*, *γενέτωρ* genannt.

[2] Von dem Apollon *ἀγυιεύς* redend sagt Sauppe: „Hujus Apollinis, qui omnis salutis vindex esse credebatur, religionis antiquissimae similem fuisse etiam Patriti speciem existimo, ita ut in quaque domo Jovis Hercei et Apollinis Patriti sacra, quod familiam eam inde a primo origine salvam servavissent et ut futuro etiam tempore sospitent et superstitent, pie culta fuerint." — Vgl. H. Sauppius, commentatio de phratriis atticis, S. 9, in dem Index scholarum in Academia Georgia Augusta per sem. hib. a. 1886 habendarum, Gottingae.

[3] *Ἐπιμήλιος*, *Ποίμνιος*, *Νόμιος*, *Ὀπάων μήλων*, *Μαλόεις* u. dgl. m.

erinnere noch einmal an jene Stelle des Rigveda (3, 9, 7): „Diese Gnade leuchtet selbst dem Toren ein, daß um dich, o Agni, den entflammten, zur Nachtzeit das Vieh sich lagert". Das gleiche werden wir als ursprünglichen Grund derselben Funktion auch bei Apollon vermuten dürfen. Was bei einem allgemeinen Gotte des Lichtes kaum begreiflich erschiene, wird bei einem ursprünglichen Feuergott unmittelbar verständlich. Und es versetzt uns fast mit gegenständlicher Anschaulichkeit in jene uralte Zeit der viehzuchtenden Arier, die ihren wertvollsten Besitz, die Herden, nachts und im Freien von so vielen bösen Gefahren umdroht glaubten und glauben mußten. Da erschien das Feuer als schützender Gott.

Solchen Schutz aber konnte der Gott nur bieten, wenn er wehrhaft und streitbar gedacht war, wenn er Furcht einflößen, die bösen Angreifer treffen und vernichten konnte. Diese Voraussetzung findet sich denn auch bei dem griechischen Gotte wie bei dem indischen bestätigt.

Bei Apollon tritt neben den friedlichen, Segen spendenden Eigenschaften auch sein kriegerischer Charakter stark hervor. Ja, er wird geradezu für einen Kriegsgott erklärt und führt verschiedene, darauf bezügliche Beinamen[1]. Er erscheint als Krieger gewappnet, mit der Lanze oder auch mit Bogen und Pfeil bewehrt. Insbesondere führt er die letztere Waffe[2]. Als Pfeilschütze erscheint er schon bei Homer. Er ist ein rächender, strafender Gott, der durch seine fernhintreffenden Pfeile den Schuldigen Unheil und Tod zusendet.

Wir erinnern uns aber, daß auch Agni als ein gewaltiger Krieger gedacht wurde. Auch er erscheint mit scharfen, gefährlichen Geschossen bewaffnet, bald mit dem Speer, bald mit Bogen und Pfeil. Mit seinen Flammenpfeilen, seinem Flammenspeere vernichtet er die Feinde, die bösen Dämonen und Zauberer. Die Übereinstimmung springt in die Augen. Es ist dabei aber noch ein Umstand von besonderem Interesse und von Wichtigkeit für

[1] *Βοηδρόμιος, Βοαθόος, Στρατάγιος.*

[2] Darum heißt er auch *Ἀφήτωρ, Ἀργυρότοξος, Κλυτότοξος, Ἑκατηβόλος, Ἑκατηβελέτης.*

die Vergleichung Agni—Apollon. Die Geschosse, die Pfeile des Agni werden im Rigveda çarya oder çalya [1] genannt, und dieses Wort çalya — aus kalya entstanden — ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem griechischen Worte kêlon (κῆλον) zusammen zu stellen. Dies aber ist gerade die Bezeichnung der Geschosse des Apollon bei Homer [2]. Das wäre nun nichts Auffallendes oder Bemerkenswertes, wenn diese Worte auch sonst geläufige Bezeichnungen für Geschosse wären. Das aber ist nicht der Fall! Das griechische Wort kêlon wird nie von menschlichen Geschossen gebraucht, ebensowenig das indische çarya oder çalya. Dadurch treten diese Worte doch in beiden Sprachen als etwas Besonderes hervor und die Übereinstimmung wird bedeutsam.

Agni, der mit seinen scharfen Geschossen, den Flammenpfeilen, die bösen Dämonen, Kobolde, Zauberer und Unholde aller Art trifft und vernichtet, sie nieder brennt wie dürres Gestrüpp, macht noch einen recht primitiven, ursprünglichen Eindruck. Apollon erscheint neben ihm durchaus als das Produkt einer höheren Kultur, und so auch als Schütze, bei der Verfolgung und Tötung böser, feindlicher Wesen [3]. Mehrfach haben die bezüglichen Mythen eine ethische Wendung erhalten. Manches mag umgewandelt, manches ganz neu hinzugekommen sein. Eine Entwicklung aus primitiven Anfängen, wie Agni sie noch zeigt, erscheint aber durchaus glaublich.

Die streitbare, Gefahr drohende, Verderben bringende Natur des primitiven Feuergottes konnte ethisch vertieft werden, wie es uns die Griechen zeigen. Sie konnte aber auch ins Fürchterliche, ja ins Bösartige hinein wachsen und wuchern. Das werden wir weiterhin bei dem Feuergotte der Skandinavier beobachten.

Die Griechen denken sich ihren Apollon als einen ewig

[1] çárya n., çalyá m. [2] Man vgl. Il. 1, 53. 383. h. Ap. 444.

[3] Merkwürdig sind die jedenfalls sehr alten Münzen von Kaulonia, die den Apollon zeigen, wie er mit der rechten Hand, in der er einen Zweig hält, zum Schlage auszuholen scheint gegen einen, bisweilen geflügelten, kleinen Dämon, der auf dem linken Arm vor ihm flieht, indem er den Kopf zurückwendet. Vgl. Apollon-Agni, S. 207, Anm. 1, nach Loeschckes Mitteilungen.

jugendlichen, schönen Gott, einen stattlichen Heldenjüngling. Im homerischen Hymnus wird er geschildert „ähnlich einem kräftigen, starken Manne in der ersten Jugend“[1]. Auch die bildende Kunst stellt ihn jugendlich und bartlos dar[2]. Er erscheint als das ideale Vorbild der männlichen Jugend, die wohl eben darum seinem Schutz und Schirm besonders geweiht ist. Ebenso wurde aber auch der indische Agni jung und schön gedacht, ja mit Vorliebe wird er der junge, der jugendliche, der Jüngling genannt und oft rühmen die Sänger seine Schönheit. Auch er ist, wie Apollon, ein stattlicher Heldenjüngling.

Speziell wird an der Erscheinung des Apollon hervorgehoben, daß er durch starken Haarwuchs ausgezeichnet ist. Mit langem, nicht geschorenem Haupthaar tritt er bei Homer im Epos auf[3]. Nach der Schilderung des homerischen Hymnus wallt ihm das Haar auf die breiten Schultern nieder und umhüllt dieselben[4]. Auf den ältesten Bildwerken fällt dem Apollon das Haar lang in den Nacken herab. Erst später wird dasselbe dann aufgenommen, in eine Flechte oder in Zöpfe gebunden[5]. Flechte oder Zopf sind aber dem Apollon nicht eigentlich charakteristisch, nur von der Länge und Stärke des Haares läßt sich das behaupten. Die Behandlung desselben in der Kunst richtet sich nach der jeweiligen Mode der Zeit, und dieser gemäß sehen wir später das Haar mehr oder weniger kunstvoll geflochten. Auch in dieser Beziehung nimmt also der Gott an der verfeinerten Kultur seines Volkes teil. Die Farbe des Haares ist nach den Dichtern blond oder golden. Das sprechen verschiedene Beiwörter des Gottes deutlich aus[6]. Als lichte Jünglingsgestalt mit langen, blonden Haaren — so dachten sich die Griechen ihren Apollon.

Wir kennen aber auch Agni als ausgezeichnet durch starken Haarwuchs. Sein Haar wird blond, gelb oder golden genannt.

[1] V. 449. 450 *ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῷ τε κρατερῷ τε πρωθήβῃ.*

[2] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450.

[3] Das besagt sein Epitheton *ἀκερσεκόμης.*

[4] V. 450 *χαίτῃς εἰλυμένος εὐρέας ὤμους.*

[5] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450 ff. 455 ff.

[6] Er heißt *χρυσοκόμης, χρυσοέθειρος.*

Er ist ein stattlicher Jüngling mit langem goldenem Haar oder Haarbusch. Hier ist aber die natürliche Unterlage des Bildes noch deutlich. Die Haare oder Haarbüsche des Agni sind die Flammen, die licht, gelb oder goldig erschienen [1]. Die Übereinstimmung ist eine vollständige und sie bietet uns die natürliche Erklärung für die langen, blonden Haare Apollons.

Doch die Flammen des alten Feuergottes konnten von der Phantasie auch in anderen, kühneren Bildern gefaßt werden. Wir haben das bereits bei den Indern gesehen und es führt uns zu einer neuen, interessanten Aufhellung.

Die Flammen des Agni werden im Rigveda haritas genannt, d. h. falbe, gelbe Rosse, ganz ebenso wie auch die Sonnenrosse heißen. Das Wort bedeutet eigentlich nur „die Falben, die Gelben". Mit den haritas, den Sonnenrossen, haben Max Müller, Leo Meyer und andere schon vor langer Zeit die griechischen Chariten (χάριτες) zusammengestellt, durch die auffallende Übereinstimmung der Namen dazu veranlaßt. Das ist formell durchaus möglich, die Zusammenstellung erregte aber doch Bedenken, da sich begrifflich die Sonnenrosse und die griechischen Huldgöttinnen schwer vermitteln lassen. Wenn wir nun aber statt der Sonnenrosse vielmehr die ganz ebenso bezeichneten falben Rosse des Agni mit den Chariten zusammenstellen, so ergibt sich ein überraschender Erklärungsgrund für die so auffallende Umgestaltung der goldenen Rosse in schöne Jungfrauen, denn die Flammen des Agni werden im Rigveda ja nicht nur Rosse, sondern ebenso auch langhaarige Jungfrauen genannt. Sie sind der Phantasie der alten Dichter bald Rosse, goldgelbe, rötliche Stuten, bald Jungfrauen, welche den Agni umtanzen, welche Agni gern hat und die sich an ihn klammern; die sich vereinen und zerstreuen, die er aber doch festhält [2]. Wenn dies uralte Bilder waren, dann läßt es sich gut begreifen, daß die Rosse, die Stuten bei den Griechen als Jungfrauen erscheinen. „Die Falben, die Gelben, die Blonden" hießen sie ursprünglich und das konnten sowohl Rosse wie Jungfrauen sein!

[1] Vgl. oben S. 475. 476. [2] RV 1, 14, 12; 1, 140, 7.

Die Chariten gehören zur Umgebung des Apollon. Mit den Musen vereint tanzen und singen sie[1]. Auch die bildende Kunst führt uns diese Beziehung vor Augen. Der aus der Dädalidenschule hervorgegangene Apollon von Delos, der uns in Nachbildungen auf Münzen erhalten ist, hielt in der Linken den Bogen und auf der Rechten die drei Chariten mit musikalischen Instrumenten[2]. Das stimmt sehr schön zu unserer Hypothese: der zum Apollon gewandelte alte Feuergott führt noch seine tanzenden, knisternden Flammen, die goldenen Rosse, die zugleich langhaarige Jungfrauen waren, mit sich! Wenn der delische Apollon die Chariten in der Hand hält, so ist's, als redete von ihm jene Stelle des Rigveda (1, 140, 7), in welcher es von Agni und seinen Flammenjungfrauen heißt: „Die sich (tanzend) vereinigenden und zerstreuenden, er hält sie fest".

Nicht unmöglich ist es, daß auch die Musen, die oft mit den Chariten verbunden erscheinen, ebenfalls auf jene Flammenjungfrauen, die, wie das Feuer überhaupt, wohl auch singend gedacht werden konnten, zurückzuführen sind und daß sie mit den Chariten zusammen ursprünglich ein Geschlecht bilden[3].

Wichtiger noch als diese immerhin doch recht bemerkenswerten Einzelzüge im Wesen des Gottes scheint mir sein Ursprung, seine Geburtsgeschichte und erste Entwicklung. Selbstverständlich kann es nicht ins Gewicht fallen, daß Apollon als ein Sohn des Zeus gilt, Agni als ein Sohn des entsprechenden indischen Gottes Dyâus[4], da Zeus und Dyâus übereinstimmend überhaupt die Rolle des Göttervaters spielen. Daher ist es wohl mehr als zweifelhaft, ob wir schon bei diesem Sohnverhältnis des Apollon zu Zeus, des Agni zu Dyâus an das aus dem Himmel entspringende Blitzfeuer denken dürfen. Doch der seltsame und ganz irrationale Mythus von der Geburt des Apollon läßt uns

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 396.

[2] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450.

[3] Die Zahl der Chariten ist drei, die der Musen neun. Die Neun ist charakteristische Zahl der arischen Mondwoche, spräche daher für alte Beziehung Apollons zum Monde. Vgl. S. 523 Anm. und die Schlußbetrachtung.

[4] Apollon heißt Διόπαις. Entsprechend wird Agni RV 3, 25, 1 diváḥ sûnúḥ, Sohn des Dyâus, genannt, resp. Sohn des Himmels.

uraltes Erbgut in griechischer Umgestaltung vermuten, und er wird in so merkwürdiger Weise durch entsprechende Mythen von Agnis Ursprung aufgehellt, daß mir der Zusammenhang nicht zweifelhaft und die Übereinstimmung höchst bedeutsam zu sein scheint.

Der homerische Hymnus erzählt uns, wie Leto, die den jungen Gott im Schoße trägt, irren muß von Land zu Land, vergeblich eine Stätte suchend, wo sie ihn gebären möchte. Kein Land will sie beherbergen — nach der jedenfalls wohl jüngeren Motivierung der Sage — aus Furcht vor Heras Zorn. Die Bedrängte irrt von Kreta nach Athen, und weiter entlang der griechischen, der thrakischen und asiatischen Küste, bis sich ihr endlich das kleine, steile, ärmliche Felseneiland Delos als letzte Zufluchtsstätte bietet. Aber auch Delos nimmt sie nicht ohne weiteres auf. Das kleine Eiland fürchtet sich, der gewaltige, stolze Gott werde es verächtlich mit seinem Fuße in das Meer hinein stoßen, so daß die mächtigen Wogen über dasselbe hinrauschen, ein Wohnsitz für Meerpolypen und Robben, und er selbst werde dann ein anderes, besseres Land sich zum Wohnsitz erwählen und dort seinen Tempel errichten lassen. Darum soll Leto zuerst schwören, daß in Delos sich das erste Heiligtum des neugeborenen Gottes erheben werde. Ein feierlicher Schwur der Göttin beruhigt die besorgte Insel. Die gebärende Leto aber schlingt beide Arme um eine Palme, sie stützt die Knie auf den weichen Rasen — da sprang er hervor ans Licht, Apollon war geboren!

Ich habe früher geglaubt, daß in diesem Vorgange der Baumumklammerung durch die gebärende Leto eine dunkle Erinnerung an die Geburt des Feuers aus dem Holze vorliegen dürfte, die so oft in den Hymnen des Rigveda gefeiert wird. Doch es mag sein, daß sich dies einfacher und natürlicher aus der Not der Geburtswehen erklärt. Um so bedeutsamer sind andere Züge der Erzählung.

Wir kennen den indischen Agni bereits als den „Sohn der Wasser“, der aus den Wolkenwassern, aus der im Luftmeer umher fahrenden Wolkeninsel geboren ist. Zu dieser indischen Vor-

stellung bietet der seltsame griechische Mythus eine überaus merkwürdige Parallele, die aus dem weit primitiveren und noch ganz naturwüchsigen indischen Mythus durchaus organisch erwachsen sein kann und die auffallende Übereinstimmung der wichtigsten Züge schwerlich dem Zufall verdanken dürfte.

Nirgends auf dem Festlande findet Apollons Mutter eine Stätte, da erbarmt sich das Meer der Verzweifelnden, es bietet ihr die kleine steile Felseninsel dar, und dort auf der Insel inmitten der Wasser, fast könnte man sagen aus dem Wasser heraus wird Apollon geboren. Ja, bei Pindar finden wir die Sage, daß Delos als wüster Fels im Meere umher getrieben sei und erst, als es zur Geburtsstätte Apollons werden sollte, mit ragenden Säulen im Grunde des Meeres befestigt wurde [1]. So ist dies keine normale Insel. Fast könnte man sagen, Delos sei ursprünglich ein Teil des Meeres selbst gewesen. Und hiermit hängt vielleicht auch der Zug im homerischen Hymnus zusammen, daß das Eiland sich fürchtet, Apollon werde es in das Meer hinein stoßen, so daß die Woge darüber hinspült und es verschwunden ist in der salzigen Flut. Agni wird im Rigveda der „meerumkleidete" genannt (samudravâsas). Man könnte dem Apollon in seiner Geburtsgeschichte das gleiche Epitheton geben. Agni ist aus den Wassern, aus dem Fels hervor geboren [2]; darum wird er das Licht aus dem Felsen oder das Licht des Felsens genannt (RV 7, 6, 2). Darum heißt es von ihm im Rigveda (1, 144, 5): „Von der Wolkeninsel, von der Halde herab kommt Agni her"; und an einer anderen Stelle (10, 4, 3): „Von der Wolkeninsel kommst du herab auf abschüssiger Bahn". Es ist deutlich genug das Feuer, das als Blitz aus der Wolke fährt. Aber stimmt es nicht in überraschender Weise damit überein, wenn wir von Apollon hören, daß er aus dem Felseneiland, auf der im Ozean umherschwimmenden Insel Delos geboren sei? In der griechischen Sage hat sich nur — von der Anthropomorphisierung abgesehen — nach einem auch sonst häufig zu beobachtenden Vorgange, den wohl Bergk zuerst in seinem Aufsatz über die Geburt der Athena schön ent-

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, 192. [2] RV 2, 1, 1 adbhyás—áçmanas pári.

wickelt, das Luftmeer zum irdischen Meere umgewandelt. Der Vorgang, welchen man früher droben am Himmel, in der Region der Wolkenwasser, im Luftmeer beobachtete, ist auf die Erde ins Bereich der irdischen Wasser, des wirklichen Meeres versetzt. Die Wolkeninsel, der Wolkenfels ist zur felsigen steilen Insel Delos geworden, ja selbst das Umherschwimmen, welches der Wolke als charakteristische Eigentümlichkeit innewohnt, hat sich erhalten. Wir erkennen es in jenem merkwürdigen Zuge der griechischen Sage, dem gemäß die Insel Delos einst als wüster Fels im Meere umhergetrieben sei.

Der indische Mythus zeigt auch hier wieder durchaus primitiven, ursprünglichen Charakter. Der griechische hat sich weit davon entfernt. Er spiegelt in seiner bewegten und vielfach verschlungenen Erzählung menschliches Leiden, Fürchten und Hoffen wider, ist vom Himmel auf die Erde herab versetzt. Doch es hält nicht schwer, sich dies lebendige Drama aus jenen primitiven Wurzeln erwachsen zu denken, — und die irrationalen, bizarren, seltsam phantastischen Züge desselben werden so mit einem Male deutlich und wohl verständlich.

Jetzt wird es wohl erlaubt sein, daran zu erinnern, daß in einem merkwürdigen, ziemlich dunkel gehaltenen Liede des Rigveda Gefahren und Nachstellungen angedeutet werden, die dem Agni schon vor seiner Geburt drohen, daß die Mutter ihn darum lange im Mutterschoße verbirgt, sein Antlitz auch dem Vater nicht zu schauen gibt [1]. Es scheint das jahrelange Schlummern des Funkens im Holze damit angedeutet, die Gefahr seines raschen Verlöschens, wenn er an unpassendem Orte zur Welt kommt, wo er nicht alsbald die entsprechende Nahrung und Pflege findet. Auf solchen ursprünglichen Vorstellungen mag in letztem Grunde auch der Mythus von den Gefahren beruhen, die Apollons Geburt umdrohen, und ihre daraus folgende längere Verzögerung. Nur muß sich hier, wie ja wohl ganz glaublich, die Holzgeburt und die Geburt aus der Wolkeninsel zu einer Erzählung verschmolzen haben. Nachdem der ursprüngliche Sinn dieser Mythen und die Feuer-

[1] Vgl. oben S. 481.

natur des Gottes überhaupt verdunkelt waren, konnte das leicht geschehen. Es waren seltsame Märlein von der Geburt des großen Lichtgottes, von altersher vererbt, mit neuen Motiven ausgestattet, die zu einem größeren lebendigen Drama vereint und verdichtet wurden.

Bei der Geburt des Apollon — so erzählt der homerische Hymnus — waren die Göttinnen in großer Anzahl um die Mutter versammelt. Sie empfangen den Neugeborenen, sie jauchzen ihm zu, sie hüllen ihn in ein leuchtendes Laken, sie umwickeln ihn mit goldenen Binden, und Themis reicht ihm Nektar und Ambrosia als Nahrung dar, denn die Brust der Mutter nimmt er nicht. Als aber der junge Gott die ambrosische Speise genossen, da bewegt er sich kräftig, die goldenen Binden halten ihn nicht mehr, es lösen sich alle die Fesseln. Er erhebt die Stimme und verlangt nach der Kithara und dem Bogen. Dann schreitet er dahin über die Erde, die Göttinnen staunen ihn an, ganz Delos aber erscheint wie von goldenem Glanze erfüllt [1]. Und dann erhebt er sich, schnell wie ein Gedanke, empor zum Olympos und tritt in die Wohnung des Zeus, mitten unter die staunenden Götter hinein. In ambrosische Gewande gehüllt, die Kithara im Arm, spielt und singt er unter ihnen, herrlich und hoch ausschreitend. Glanz umstrahlt ihn und Schimmer geht aus von seinen Füßen und dem schönen Gewande [2].

Das ist, wie mich dünkt, in höchste, mythendichtende Schönheit getaucht, erhoben und verklärt, die Geschichte von dem goldglänzenden, göttlichen Feuerfunken, der sogleich nach seiner Geburt, wenn er die ihm angemessene Nahrung erhalten, mächtig anwächst und in herrlicher Schönheit den Blicken sich bietet, in Gold, d. h. in goldene Flammen gekleidet, die Welt mit seinem Glanze erfüllend, knisternd, rauschend, wie ein Sänger singend, angestaunt und mit Jubel empfangen — eine hehre Wundererscheinung.

Die Schilderungen von Agnis Geburt und erster, wunderbar rascher Entwicklung, die die Lieder des Rigveda uns bieten und

[1] Vgl. *χρυσῷ βεβρίθει* h. Ap. 120—136. [2] h. Ap. 182—206.

die ich früher schon mitgeteilt habe [1], zeigen viel Ähnliches, viel Analoges zu dieser Schilderung des homerischen Hymnus: wie er geboren wird, umgeben von einer Schar weiblicher Genien, Jungfrauen oder Mütter; wie er begierig nach der süßen Speise greift, die sie ihm reichen — sie wird an einer Stelle Amṛitam, d. h. Ambrosia genannt [2]; wie er dann alsbald seine Götterkraft zeigt, wie er kaum geboren rasch emporwächst, schöner und schöner wird, in lichte, strahlende, prächtige Gewänder sich kleidend dasteht und die ganze Welt mit seinem Glanze erfüllt. Auf Bilder solcher Art, die noch deutlich an den natürlichen Vorgang sich anlehnen, geht die Schilderung im homerischen Hymnus zurück. Die Verwandtschaft scheint mir in die Augen zu springen. Und wieder zeigt der Rigveda das Primitive, Ursprüngliche, der griechische Mythus die höchste künstlerische Vollendung. Losgelöst und befreit von der beengenden Sphäre des rein Natürlichen, Physischen, hat ihn die dichtende, künstlerische Phantasie in höhere Regionen emporgehoben und ihm so ein selbständiges, ewiges Leben verliehen.

Die Geburt Apollons aus der Insel im Meere erinnert uns aber daran, daß der Gott auch sonst noch in merkwürdiger naher Beziehung zum Wasser steht. Sie erinnert uns an die schon früher erwähnte seltsame Sage des homerischen Hymnus, wie Apollon als Delphin im Meere schwimmend die Kreter zur griechischen Küste am Südabhange des Parnassos geleitet habe, wo er ans Land springt und sie als strahlende Feuererscheinung empfängt. Sie gründen dann sein Heiligtum in Krise. Dieser merkwürdige Apollon Delphinios, der delphingestaltete Gott, wurde auf Kreta verehrt, auf Aegina, wie auch auf manchen anderen Inseln und Vorgebirgen, namentlich in den attisch-jonischen Wohnsitzen von Milet bis Massilia. In dieser Eigenschaft wird Apollon auch als Herr über das Meer gefeiert, dessen Stürme er schweigen heißt, — ähnlich etwa wie der urverwandte iranische Feuergott — apãm napâṭ — im Avesta zu einem wasserbeherrschenden Genius geworden ist [3].

[1] Vgl. oben S. 480.
[2] In dem früher erwähnten dunklen Liede RV 5, 2, 3.
[3] Vgl. oben S. 490—492.

Dieser Apollon, der als Delphin ins Wasser fährt und dann wieder als Feuererscheinung, Funken sprühend aus dem Wasser herauskommt und die Flamme im Heiligtum entzündet, er findet sein wahrhaft überraschendes Gegenstück in dem Agni, der in Gestalt eines Tieres, als Löwe, Stier, Büffel, Schwan, oder auch nur „in einen dichten Balg gehüllt“, ins Wasser eingeht und sich darin verborgen hält, bis er endlich doch wieder aus demselben herauskommt und die Funktion des Opferfeuers aufs neue übernimmt.

Das durchaus Irrationale des griechischen Mythus läßt etwas sehr Altes, schon ganz unverständlich Gewordenes in demselben vermuten, und der entsprechende indische Mythus bringt die überraschendste Aufhellung. Über den diesem Mythus vermutlich zu Grunde liegenden natürlichen Vorgang haben wir bei Gelegenheit des Agni gesprochen. Wenn der Feuerbrand im Wasser verlischt, scheint das Feuer sich im Wasser versteckt zu haben. Das scheint der Ausgangspunkt der seltsamen Fabel. Das Wiedererscheinen aus dem Wasser aber hängt wohl mit der eben erörterten Geburt des Feuers aus den Wolkenwassern zusammen. Wir sahen aber schon, daß dieser Geschichte wohl noch ein anderer Sinn beigelegt wurde, der auf der Gleichsetzung von Feuer und Sonne beruhte: die Wiederkehr der Sonne im Frühling nach den Nebeln des Winters. Und auch dieser Doppelsinn war gewiß einst in Griechenland lebendig. Es war die uns schon wohlbekannte Rückkehr Apollons im Frühling aus dem Lande der Hyperboreer. Nach der winterlichen Zeit, wo der Seelenführer Dionysos den Kult beherrschte, erschien der strahlende Lichtgott wieder, von jubelndem Paian begrüßt. Und fortan war er der im Kulte gefeierte Gott [1].

[1] Nicht im Widerspruche zu dieser Auffassung, die sich aus Mythus und Kultus der Inder und Griechen übereinstimmend ergiebt, stünde die Ansicht, daß wir in der Neugeburt oder Wiederkehr des Agni-Apollon ursprünglich doch noch etwas anderes zu erkennen hätten, nämlich das Neulicht, das Wiedererscheinen des Mondlichtes nach den Dunkelnächten. Die keineswegs unwahrscheinliche Voraussetzung dafür wäre nur, daß dem Sonnenkulte der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung dieses Bandes.

Noch ein wichtiger Punkt darf nicht übergangen werden, wenn er auch für Apollon nur ganz nebenbei in Betracht kommt. Es sind die Mythen vom ersten Gewinn des Feuers, von seiner Herabkunft, von Feuerbringung, Feuerraub und damit zusammenhängendem Frevel und Übermut vorzeitlicher Heroen und Geschlechter. Der Feuerraubmythus hat bekanntlich bei den Griechen seinen klassischen Ausdruck in der Prometheussage gefunden. Aber auch im Rigveda hören wir von ersten Feuerbringern, und daß ähnliche Geschichten in primitiver Form schon in der arischen Urzeit erzählt wurden, wird man wohl darum schon für nicht unwahrscheinlich halten dürfen, weil gerade die Feuergewinnungsmythen sich merkwürdig weit verbreitet auf der ganzen Erde bei den verschiedensten primitiven Völkern finden. Baron Andrian hat eine interessante Übersicht derselben gegeben [1]. Gewaltsame oder listige Aneignung, Raub oder Diebstahl des Feuers ist diesen Erzählungen der Naturvölker in der Regel charakteristisch, und namentlich haben die nordamerikanischen Völker mit besonderer Vorliebe den Mythus vom Stehlen des Feuers ausgebildet. Bisweilen sind es Menschen, bisweilen eine Art von Kulturheroen, am häufigsten aber Tiere, welche das Feuer bringen, rauben oder stehlen.

Die Leute vom Lake Condah in Australien lassen einen Mann an einer Schnur, welche an einem in die Wolken geschleuderten Speer befestigt ist, in den Himmel hinaufklettern und das Feuer von der Sonne herabholen, während nach den Boorong am Tyrrilsee die männliche Krähe dies vollbracht haben soll, die jetzt der Stern Canopus ist. In Alt-Kalabar erzählt man, daß die „Freundin“ des ersten Menschenpaares ihm das Feuer (heimlich) vom Himmel gebracht habe, während ein Medizinmann der Kwakiutl berichtete, daß ein großer Häuptling das Feuer vom Himmel geholt, aber für sich behalten habe. Bei den Polynesiern ist es der Kulturheros Maui, der das Feuer mit List und Gewalt aus der Unter-

[1] Vgl. Ferd. Freiherr von Andrian, Die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker, S. 30 ff., München 1877 (Sonderabdruck aus dem Korrespondenzblatt der Deutschen anthropol. Gesellschaft 1897, Nr. 10); Prähistorisches und Ethnologisches, S. 316 ff.

welt holt, indem er es dort seinem eigenen Großvater, dem Feuer- oder Erdbebengott, abgewinnt. Die Aboriginer am Yarrafluß erzählen, die Krähe habe das Feuer von einem Weibe gestohlen. Nach den Algonkins hat Manabush, das große Kaninchen, das Feuer von einem alten Manne gestohlen, der auf einer Insel inmitten eines großen Sees wohnte. Am unteren Frazerfluß erzählt man, der Nerz habe das Feuer von den Gespenstern erworben, indem er deren Häuptling den Kopf abschnitt. Die Großmutter des Nerzes stellte den Kopf gegen Auslieferung des Feuerbohrers zurück. Die Apachen erzählen, der Coyote habe dem Eichhörnchen das Feuer weggenommen, während nach der Erzählung der Nez Percés der Biber den Fichten das Feuer gestohlen haben soll [1].

Ich will diese Mitteilungen nicht zu sehr häufen und nur noch bemerken, daß auch ein Kulturvolk wie die Babylonier den Glauben hegte, der göttliche Sturmvogel habe das Blitzfeuer vom Himmel herab zu den Menschen gebracht und sie die Kenntnis des Feuers gelehrt. Wie Prometheus war er von den Göttern verstoßen. Er hatte ihnen ihre Schätze gestohlen, ihre geheime Weisheit der Welt mitgeteilt. Dafür mußte er büßen [2].

Trotz all der Verschiedenheit in diesen zahlreichen und weit verbreiteten Mythen springt doch das Übereinstimmende in die Augen. Die Tiergeschichten sind offenbar das Primitivste und machen oft einen fast kindischen Eindruck. Das bestätigt uns nur die schon vor langen Jahren ausgesprochene Ansicht von Adalbert Kuhn, das halbgöttliche, feuerbringende Wesen bei den Ariern sei ursprünglich als Vogel gedacht [3]. Der feuerbringende Vogel, Specht oder Storch oder wer es sonst sei, ist gewiß eine ältere, primitivere Vorstellung, als die eines Prometheus. Doch ist es keineswegs unglaublich, daß schon die arische Urzeit auch von menschlichen oder heroischen Feuerbringern erzählte,

---

[1] Diese Notizen nach v. Andrian a. a. O., S. 31—34; resp. 316 ff.

[2] Nach Sayce in seinen Lectures on the origin and growth of the Religions, S. 294. Vgl. Andrian a. a. O., S. 35; resp. 319.

[3] In seinem bekannten Buche „Die Herabkunft des Feuers und Göttertrankes“.

zumal wir solche ja auch bei manchen recht primitiven Völkern schon vorfinden. Positiv und deutlich sprechen für eine solche Annahme allerdings nur die Mythen der Inder und Griechen, die bei aller Differenz doch in manchen Punkten höchst auffallend und bemerkenswert zusammenstimmen.

Wir haben bereits früher gesehen, daß Mâtariçvan, der indische Prometheus, zwar als Feuerbringer, nicht aber als Feuerräuber oder Feuerdieb erscheint, wie der griechische Heros. Doch wir werden wohl annehmen dürfen und müssen, daß in diesem Falle der griechische Mythus einen älteren Zug bewahrt, der dem indischen verloren gegangen ist. Die zahlreichen Parallelen so vieler primitiver Völker, die alle fast die erste Feuergewinnung als Raub oder Diebstahl charakterisieren, sprechen zu deutlich dafür, daß gerade dieser in Griechenland so energisch hervortretende Zug dem Feuerbringer von Hause aus eigen ist. Dafür spricht aber auch die merkwürdige Sage von dem frevelhaften Übermut des indischen Bhṛigu und der Strafe, die dafür von den Göttern über ihn verhängt wird [1]. Die Bhṛigus sind jenes vorzeitliche, mythische Geschlecht, zu dem Mâtariçvan das Feuer gebracht haben soll. Die Bhṛigus haben aber nach anderen Stellen des Rigveda das Feuer selbst gefunden und zu den Menschen gebracht, waren also gewissermaßen Doppelgänger des indischen Prometheus und ebendarum haftet wohl an ihnen der Ruf eines frevelhaften Übermutes, für den sie göttliche Strafe leiden müssen, wenn das auch später in anderer Weise erklärt und begründet wird.

Die auffallendste Übereinstimmung zwischen Indern und Griechen in diesem speziellen Mythenkreise der Feuergewinnung zeigt sich gerade an dem letzterwähnten Geschlechte der Urzeit. Der Name der Bhṛigus fällt mit dem der griechischen Phlegyer unzweifelhaft zusammen. Aber nicht nur der Name, sondern auch die Stellung, die beide Geschlechter in dem Mythenkreise einnehmen, die Rollen, die sie darin spielen, decken sich so augenfällig, daß an der ursprünglichen Identität beider nicht wohl gezweifelt werden

---

[1] Vgl. oben S. 486.

kann. Das rückt sie aber in die Urzeit hinauf und spricht für das Alter des ganzen Mythus.

Die Phlegyer sind ein mythisches Geschlecht halbgöttlicher Art, das in Verbindung mit den Kentauren und Lapithen erscheint. Sie stehen mit Prometheus in nächster Beziehung, wie die Bhṛigus mit Mâtariçvan, dem indischen Feuerbringer. Im Lande der Phlegyer, bei Panopeus in Phokis, wurde die Erde gezeigt, deren sich Prometheus zur Bildung der Menschen bedient haben soll, und mit Recht hat schon Kuhn[1] aus diesem Umstande auf eine nähere Beziehung des Prometheus zu den Phlegyern geschlossen. Er war dort heimisch, hatte dort sein Handwerkszeug, seine Werkstatt. Und wie Bhṛigu durch Übermut frevelt und dafür von den Göttern bestraft, dazu verdammt wird, in der Unterwelt die Höllenstrafen anzusehen, so gelten auch die Phlegyer für ein übermütiges, aus Übermut frevelndes Geschlecht, und sie werden dafür zu harten Höllenstrafen verdammt.

Im homerischen Hymnus auf Apollon wird uns erzählt, wie der Gott, den Ort suchend, wo er sein Heiligtum gründen möchte, zu der Stadt der Phlegyer kommt, der frevelhaft übermütigen Männer, die sich nicht kümmern um Zeus[2]! Er mag bei dem frechen Geschlechte nicht weilen, schreitet weiter nach Krise am Abhang des Parnaß und holt sich dann dorthin in Gestalt eines Delphins die Kreter.

Worin bestand der frevelnde Übermut der Phlegyer?

Wir haben die analoge Sünde der Bhṛigus schon auf ursprünglichen prometheischen Feuerraub deuten müssen. Bei den Phlegyern möchte man, aus diesem Grunde und weil sie dem Prometheus nahe stehen, Ähnliches vermuten. Feuerraub, wie ihn Prometheus übt, wird uns nun freilich von ihnen nicht berichtet, aber die griechische Sage erzählt, daß die Phlegyer den Tempel des Apollon angreifen, um ihn zu plündern[3]. Habe ich Recht mit meiner Deutung des Gottes Apollon, dann ist das ein Angriff auf das Heiligtum des Feuergottes, ein Raubversuch, gerichtet gegen das ewige heilige Feuer. Und das ist es ja gerade, was

[1] Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, S. 19.

[2] Vgl. h. Ap. v. 278 ff.

[3] Vgl. Paus. IX, 36, 2; auch X, 7, 1.

wir erwarten mußten, — ein Frevel, dem prometheischen nahe verwandt. Es spricht das aber auch wiederum für die Richtigkeit unserer Deutung Apollons. So, denke ich, stimmt hier alles zusammen.

Es wäre eine schöne und reizvolle Aufgabe, hier die Prometheussage eingehend zu behandeln, — diesen großartig, kühn und geistvoll ausgestalteten griechischen Mythus, der dem Aeschylos den Stoff zu seiner gewaltigen Trilogie gegeben, der auch Goethe mächtig erfaßt und zu seinen kühnen Fragmenten begeistert hat. Ist Prometheus doch der titanische Vertreter jenes stolz und trotzig vordringenden Strebens der Menschheit, Natur und Leben mit eigener Kraft zu meistern, ohne sich viel um die Götter zu kümmern. Doch was griechische Dichter und Denker aus der Gestalt des Prometheus gemacht haben, das ist für uns hier nicht die wesentliche Frage. Sollen wir nicht zu weit vom Wege abschweifen, dann gilt es für uns, nur jene Züge an dem großen Titanen festzustellen, die wir für alt halten dürfen und die darum für die Vergleichung in Betracht kommen, — während wir jüngere, offenbar griechische Erfindungen wie den Opferbetrug an Zeus, die Pandorageschichte und anderes mehr beiseite lassen müssen.

Den alten Kern der Sage bildet ohne allen Zweifel der Feuerraub zu Gunsten der Menschen, — mag es nun heißen, daß Prometheus vom Herdfeuer des Zeus, oder vom Feuer des Hephaestos oder auch vom Sonnenwagen das köstliche Gut entwendet und zu den Menschen hinunter gebracht habe. Er tut es mit List und Schlauheit. Diese Eigenschaften werden fort und fort an ihm hervorgehoben, und daß dies gerade ein uralter Zug ist, lehrte uns schon die Vergleichung der verwandten primitiven Mythen. Er tut es aber als ein echter Kulturheros, um der Menschen willen, zum Besten der Menschen, denen die Götter neidisch das Feuer vorenthalten. Er tut es für sie und er leidet für sie. Das ist das Große an ihm, was Aeschylos herrlich herausgearbeitet hat. Er leidet für sie, denn die Götter strafen sein Tun als einen Frevel. Er wird an eine Säule angefesselt und ein Adler frißt ihm an der Leber, die immer in der Nacht wieder

nachwächst. So erzählt es Hesiod. Bei Aeschylos erscheint er zuerst an den äußersten Enden der Welt, in der skythischen Wüste, gepfählt und angeschmiedet, dem Sonnenbrande ausgesetzt; dann an den Kaukasus angeschmiedet, von dem Adler gemartert. Auch dieser Zug der Sage, die Strafe für den angeblichen Frevel, den Raub oder Diebstahl, ist vielleicht alt. Darauf deutet die früher besprochene Bestrafung des verwandten feuerbringenden Heroen, des Bhṛigu. Darauf deutet wohl auch die später zu erörternde skandinavische Sage. Die Anschmiedung an den Kaukasus hängt vielleicht damit zusammen, daß gerade bei den Kaukasus-Völkern und auch speziell bei den stammverwandten arischen Osseten merkwürdige Sagen von gefesselten Riesen erzählt werden und wohl schon seit alters erzählt wurden [1].

Hat Prometheus trotz seines Gegensatzes zu den Göttern, von Aeschylos bis auf die Gegenwart, stets reiche Sympathie, Bewunderung und Verehrung gefunden, ob seines mutigen Tuns und Leidens zum Besten der Menschheit, so tritt seine Gestalt noch in ein ganz anderes Licht durch die Tatsachen des Kultus. Es unterliegt keinem Zweifel, Prometheus wurde bei den Griechen göttlich verehrt. Sein Kultusbeiname war „der feuerbringende Gott" [2]. Als der Gott, der das Feuer vom Himmel auf die Erde gebracht habe, wurde er verehrt — in Athen z. B. in engem Zusammenhange mit Hephaestos und Athena. Auch in der Geschichte seines Opferbetruges bei Hesiod erscheint Prometheus als Feuergott, als der Opferer und Opferbeschauer zugleich [3]. Er ist Prophet und kennt die Geheimnisse der Zukunft, — wie Apollon, der alte Feuergott, Prophet des Zeus ist. Und nach Aeschylos wird er, nachdem er befreit in den Olymp zurückgekehrt ist, wieder das, was er früher war: Berater und Prophet der Götter [4]. Er war ein Gott auch schon als Titane,

---

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., I, S. 79; M. Anholm, De bundne Joette i Kaukasus, in den Danske Studier 1904, S. 141 ff., s. die Anzeige von B. Kahle im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, Heft 2, S. 314 ff. Wilhelm Müller, Prometheische Sagen im Kaukasus, Russische Revue, 23, 193 ff. (1883).

[2] ὁ πυρφόρος θεός. Vgl. Preller a. a. O., S. 72.

[3] Vgl. Preller a. a. O., S. 74. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 80.

als Sohn des Titanen Japetos, ein Mitglied eines älteren Göttergeschlechtes. Und ich glaube, so ist er auch bei der vergleichenden Betrachtung zu fassen. Prometheus ist aus dem alten primitiven Feuerbringer erwachsen, bei dem der Diebstahl ganz naiv und kein Verbrechen war. Der Feuerbringer wurde als Held, als Heros, als Gott verehrt. Er war Feuerbringer und Feuergott in einer Person. Auf ein Gleiches deutet bei den Indern der Umstand zurück, daß der Name Mâtariçvan nicht nur den Feuerbringer, den indischen Prometheus, bezeichnet, sondern zugleich ein Beiname des Agni ist, des Feuergottes. Dieser alte, naive Gott, der das Feuer für die Menschen gestohlen hatte, mußte notwendig in Konflikt geraten mit späteren, höher gearteten Göttern, einer höheren sittlichen Weltanschauung. Sein Diebstahl mußte zum Frevel werden, wenn man diesen Zug nicht ganz oder fast ganz verwischte, wie das bei den Indern geschehen ist. Die Griechen verwischten ihn nicht und dennoch hörten sie nie auf, diesem göttlichen Frevler ihre Liebe und Verehrung zu erweisen. Sein Schicksal aber wuchs jetzt in ihren Augen zur höchsten tragischen Größe empor. Der Frevler ward zum Märtyrer um der Menschheit willen, zum Heros, der die kühnste Tat mit dem bittersten Leiden büßt.

Der Feuergott Prometheus entstammt wohl einer älteren Kulturschichte als der Feuergott Apollon. Aber der Ältere blieb neben dem Jüngeren stehen. Sie waren ja verschieden genug. Man muß als dritten Feuergott der Griechen noch den Hephaestos ihnen an die Seite stellen, der namentlich in Lemnos, aber auch in Attika verehrt wurde.

Ohne Zweifel ist Hephaestos ein Feuergott, doch in seinem Charakter und wohl auch in seinem Ursprung wesentlich anders als Apollon und Prometheus zu beurteilen, — mehr noch dem Prometheus verwandt, doch auch von diesem gründlich verschieden. Oft genug wird Hephaestos geradezu gleichbedeutend mit dem Feuer genannt [1], er hat also etwas Elementares an sich, was den Naturgott verrät. Namentlich wird er mit dem unterirdischen

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 148.

Feuer vulkanischer Berge und Gegenden in Zusammenhang gebracht. Auch auf Lemnos, dem Hauptsitze seiner Verehrung, befand sich ein einstmals tätiger Vulkan, der Mosychlos, der ebenso wie der Krater des Aetna für eine Schmiede des Hephaestos galt. Gleich unter dem Mosychlos aber befand sich der alte Tempel des Hephaestos [1]. Doch bleibt es charakteristisch, daß gerade auf Lemnos die schon erwähnte alte Sitte waltete, einmal im Jahre alles Feuer zu löschen und neues, heiliges Feuer von Delos, aus dem Heiligtum des Apollon zu holen, das dann in alle Häuser und alle Werkstätten verteilt wurde und den Anfang eines neuen Lebens bedeutete. Das heilige, reine Feuer war also trotz dem Hephaestos vielmehr bei Apollon zu finden.

Mehr als alles andere aber ist für Hephaestos charakteristisch, daß er der kunstreiche Schmied, der göttliche Feuerarbeiter ist. Er erscheint als ein großer Kulturgott, als der göttliche Vertreter des Feuers, insofern dasselbe die kunstreiche Arbeit in Metallen ermöglicht und fördert. Dieser Hauptzug im Wesen des Gottes kann selbstverständlich nicht älter sein als die Metallarbeit selbst, deren erste Anfänge wir vielleicht in die letzte Periode der arischen Urzeit setzen dürfen. Die eigentliche Ausbildung dieser Kunst gehört aber erst der Zeit nach der Völkertrennung an, und daher wohl auch die Ausbildung eines eigentlichen Schmiedegottes. Hephaestos aber berührt sich in so augenfälliger Weise mit der Schar jener kunstreichen, oft mißgestalteten Dämonen, Elben und Zwerge der Arier, die zum Kreise der Seelen und Seelengötter gehören, daß er von ihnen sich gar nicht trennen läßt. Er stammt mit dem am meisten charakteristischen Teile seines Wesens, wie ich glaube, aus diesem Kreise her und soll daher erst später behandelt werden.

Neben den männlichen Feuergöttern besitzen die Griechen aber auch noch eine weibliche Feuergottheit. Sie zeigt nicht jene seltsamen, irrationalen Züge, die wir bei Apollon beobachtet haben, dafür entschädigt sie aber durch die wohltuende Klarheit ihres Wesens: H e s t i a, die Göttin des häuslichen Herdfeuers. Sie

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 141.

spielt im Mythus keine große Rolle, um so wichtiger erscheint der ihr gewidmete Kultus. Und nicht zu unterschätzen ist das moralische Moment, das in dieser Göttergestalt hervortritt. Es ist nicht von der Größe und Erhabenheit wie bei der Gestalt des Apollon, aber von stiller, intensiv wirkender Kraft. Hestia gilt als eine der ehrwürdigsten Gottheiten der sittlichen Weltordnung.

Der häusliche Herd ist der Mittelpunkt jedes Hauses. Hestia, die Göttin des häuslichen Herdfeuers, bildet den Mittelpunkt des religiösen Familienlebens der Griechen. Sie fehlte in keinem Hause und überall wirkte ihr einfacher Kultus still, aber mächtig auf Herz und Gemüt der Menschen. Der häusliche Herd war ihr Opferherd. Er war der Altar des Hauses. Um ihn sammelte sich die ganze Familie zu festlicher Feier an den Familientagen der Apaturien und Amphidromien. Der Hausvater oder die Hausmutter besorgten den einfachen Kult.

Aber Hestia wird auch zu einer öffentlichen Göttin, indem zusammengehörige Familien, Gemeinden, Städte, ja ganze Länder in einem bestimmten heiligen Herdfeuer ihren gemeinsamen Mittelpunkt symbolisierten und sich damit gleichsam als eine große Familie bekannten. So hatten in Attika die zwölf ursprünglich getrennten Gemeinden jede ihr Gemeindehaus, ihr Prytaneion, und darin ihre Hestia. Nachdem sich alle zwölf zum attischen Staate zusammengeschlossen, hatten sie im Prytaneion zu Athen ihre gemeinsame Hestia. So hatten auch die Arkadier in Tegea ihren Gemeindeherd (*κοινὴ ἑστία*), so gab es eine Hestia des makedonischen Königreichs, eine Hestia im Prytaneion zu Olympia usw.[1]. In den Gemeindehäusern besorgten die Vorsteher des Gemeinwesens, die Könige, Archonten oder Prytanen, den Kult der Hestia. Das Feuer wurde daselbst beständig brennend erhalten.

Hestia gilt als eine jungfräuliche Göttin. Ihr hat Zeus statt der Heirat ein schönes Ehrengeschenk verliehen, daß sie mitten im Hause sitzt und Fett als Opfer empfängt, daß sie in allen Tempeln der Götter und bei allen Menschen geehrt wird[2]. Bei

[1] *ἑστία τῆς Μακεδονικῆς βασιλείας*; vgl. Preller a. a. O., I, S. 346, Anm. 1.

[2] Vgl. den homerischen Hymnus auf Aphrodite v. 29—32.

allen Opfern wurde mit einer Spende an Hestia begonnen und mit einer solchen geschlossen, bei allen Gebeten und sonstigen religiösen Handlungen wurde sie zuerst genannt, und auch in den öffentlichen Schwurformeln pflegte man Hestia vor allen anderen Göttern zu nennen [1]. Man dachte sie sich auch im Olympos thronend, die einzige Göttin, welche dort stets an ihrer Stelle verharrte, während die anderen ab und zu gingen [2].

Hestia übt somit dieselbe Funktion aus, die der indische Agni Hausesherr, der iranische Nmânôpaiti ausüben und die wir auch beim Apollon Domatites, Oiketas, Agyieus als ursprünglich vorhanden vermutet haben. Für den in diesem Punkte verdunkelten männlichen Feuergott ist die weibliche Gottheit in voller Klarheit eingetreten. Neben dem großen, zum allgemeinen Lichtgott emporgewachsenen Feuergotte steht sie als die spezielle Vertreterin des häuslichen Herdfeuers, das auch zum Mittelpunkt kleiner und größerer menschlicher Verbände werden kann.

Ob die Gestalt dieser Göttin in die Urzeit zurück reicht, kann erst später erörtert werden, wenn die verwandten Gestalten auch der anderen arischen Völker verglichen sind. An sich ist es ebenso gut denkbar, wie das Bestehen einer weiblichen Gottheit der aufsteigenden Sonne neben dem großen allgemeinen männlichen Sonnengotte, der auch seinerseits natürlich speziell in seinem Neuerscheinen und Aufsteigen gefeiert werden konnte. Und es wird vielleicht sogar wahrscheinlich durch den Umstand, daß das altarische Wort für Feuer wenigstens bei einem Teile der arischen Stämme weiblichen Geschlechtes ist (vgl. das litauische ugnis f. = indisch agnis m. usw.). Auf jeden Fall aber werden wir Hestia ihrem Ursprung nach bis in jene Zeit zurück versetzen müssen, wo Griechen und Römer sich noch nicht von einander getrennt hatten, denn die römische Vesta ist mit ihr so augenfällig verwandt, daß an einer ursprünglichen Identität beider Göttinnen nicht gezweifelt werden kann. Name und Wesen beider stimmt ganz zusammen. Vesta aber ist wohl kaum, wie so manche andere Götter, von Griechenland nach Rom hinüber

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 347. 348.

[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 343.

genommen, sondern eine echte, altrömische Gottheit. Das führt uns zu der Annahme einer ebensowohl vorgriechischen wie vorrömischen weiblichen Gottheit des häuslichen Herdfeuers.

Auch bei den Römern steht diese Göttin als weibliche Ergänzung neben einem großen allgemeinen Feuergotte, und darin liegt ein charakteristischer Unterschied der Griechen und Römer im Punkte der Feuerverehrung gegenüber den asiatischen Ariern, den Indern und Iraniern, die nur einen männlichen Feuergott kennen.

Der römische Feuergott heißt Vulcanus oder Volcanus und ist in diesem seinem Charakter vollkommen klar und unzweifelhaft deutlich, so daß ein besonderer Nachweis davon nicht erst geführt zu werden braucht. Schon der Name des Gottes deutet dieses Wesen an [1], und die Tatsachen des römischen Kultes wie alle sonst noch hierhergehörigen Tatsachen vereinigen sich darin, die ursprüngliche Feuernatur des Vulcanus völlig sicher zu stellen. Es herrscht daher in diesem wesentlichsten Punkte keine Meinungsverschiedenheit unter den Forschern.

Anders vielleicht in Laienkreisen, wo diese so bestimmt formulierte Anschauung vielfach wohl auffällig oder gar bedenklich erscheinen dürfte. Sind wir es doch seit den Zeiten der Renaissance gewohnt, in Vulcanus vor allem den himmlischen Schmied, den kunstreichen göttlichen Metallarbeiter zu sehen, der zwar beständig mit dem Feuer hantiert und arbeitet, darum aber doch nicht das Feuer selbst oder der Feuergott ist. Doch diese herkömmliche Ansicht stammt aus einer Zeit der römischen Kultur-

---

[1] Der Name Vulcanus oder Volcanus ist wahrscheinlich von der alten Wurzel vark abgeleitet, welche im Veda als varc erscheint und dem indischen varcas „Glanz" zugrunde liegt, einem Worte, welches mit Vorliebe gerade von dem Glanze des Feuers gebraucht wird, wie die Ableitungen von der Wurzel div vom Glanze der himmlischen Lichterscheinungen. Volcanus würde danach den Glanz des Feuers andeuten. — Kretschmer (Einleitung, S. 133) bringt den Namen Volcanus mit sanskr. ulkâ = Feuerbrand zusammen, eine Ansicht, die übrigens viel früher schon von A. W. Schlegel geäußert wurde (vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., II, S. 148). Ist das richtig, so wäre die Bedeutung „Feuer" noch bestimmter in der Wurzel des Namens enthalten.

entwicklung, wo die griechische Mythologie allenthalben die römische Götterwelt überflutet und gerade auch das Bild des Vulcanus durch Identifikation mit dem griechischen Hephaestos wesentlich umgestaltet hatte. Der altrömische Kultus und andere unanfechtbare Überlieferungen lassen uns aber das Ursprüngliche und echt Römische hier wie in manchem anderen Falle deutlich erkennen. Und nur dies kommt für die Vergleichung in Betracht.

Die Beziehungen des Vulcanus zur Schmiedekunst sind sicher aus griechischen Vorstellungen erwachsen [1]. Sie sind überhaupt nicht altrömisch, — darin stimmen alle Kenner des Gegenstandes überein. Aus dem Kult ist es überhaupt nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich, daß Vulcanus auch als Gott der Schmiedekunst angesehen worden sei [2].

Auch sein gewöhnlich so gedeuteter alter Beiname Mulciber, den man mit dem Schmelzen des Metalls im Feuer zusammenzubringen pflegte, bezeichnet vielmehr den Besänftiger der Feuersbrunst [3]. Die Mythen, die Dichtungen vom griechischen Hephaestos sind in späterer Zeit auf den mit ihm identifizierten Vulcanus übertragen worden und diese eigenartigen und reizvollen Gebilde griechischer Phantasie haben der Folgezeit das so einfache und klare ursprüngliche Wesen des altrömischen Feuergottes verschleiert.

P r e l l e r bezeichnet V u l c a n u s als den „G o t t d e r N a t u r k r a f t d e s F e u e r s, welche beseelend und bildend, aber auch zerstörend wirkt". Er findet, daß Vulcanus mit der Vesta zusammen, in mancher Hinsicht aber auch Vulcanus allein, sehr an den indischen Agni, den Feuergott der Veden, erinnere [4]. „In den älteren Kulten und Sagen — sagt Preller — erscheint Vulcan bald als zerstörende, bald als wohltätige, nicht selten auch als beseelende und zeugende Kraft, ja wie Vesta und der indische Agni auch als Gottheit des Herdes, der über dem Bestande der Familie wacht und im Staate Gesellung und Verbindung fördert [5]."

Nach W i s s o w a wäre Vulcanus im römischen Kult nicht als ein

[1] Vgl. Preller (Jordan), Röm. Myth., 3. Aufl., S. 149 Anm.

[2] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 186.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 147.

[5] Vgl. Preller a. a. O., S. 148.

Gott des Herdfeuers gefaßt worden. „Man scheint — sagt er — bei diesem Kulte von alters her vorwiegend die furchtbare und verheerende Gewalt des Feuers im Auge gehabt und Volcanus als einen gefahrdrohenden Gott, dessen Groll versöhnt werden müsse, verehrt zu haben [1].“ Im einzelnen weichen somit die Ansichten der beiden Forscher von einander ab, darin aber, daß er der altrömische Feuergott sei, stimmen sie ganz überein.

Das Hauptfest des Vulcanus fiel in den heißen Monat August, wie Preller wohl mit Recht urteilt, „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern oft gleichbedeutend gedacht und für einander gesetzt werden“ [2]. Das wäre also ein Feuerfest mit gleichzeitiger Beziehung auf die Sonne! Es waren die sog. Volcanalia, die am 23. August gefeiert wurden. Zur Kaiserzeit fanden an diesem Tage auch circensische Spiele statt, von denen wir leider nicht sagen können, seit wann sie üblich waren. Das Fest erfreute sich einer großen Beliebtheit, namentlich bei der Landbevölkerung, was unter anderem daraus hervorgeht, daß es im Bauernkalender mit Vorliebe zur Bestimmung der Zeit ländlicher Arbeiten verwendet wurde. Es gehörte auch zu denjenigen altrömischen Festen, welche den Untergang des Heidentums am längsten überlebt haben [3].

Diese besonders nahe Beziehung des großen Vulcanfestes zur ländlichen Bevölkerung, ihrem Leben und Arbeiten, die große Beliebtheit desselben gerade bei den Bauern scheint mir dafür zu sprechen, daß Preller recht hat, wenn er zugleich auch an das Feuer der Sonne denken möchte, und daß wir — um es kurz zu sagen — hier wohl eines jener großen Feuerfeste vor uns haben, welche zugleich auch Sonnenfeste waren und mit dem Leben der Vegetation und ihrem Gedeihen in Zusammenhang

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. 185. Ich kann übrigens Wissowas Begründung dieser Beschränkung im Wesen des Vulcanus nicht überzeugend finden. Das Opfer lebender Fische kann auch anders gedeutet werden, als er es deuten will, und die Verbrennung der eroberten Waffen nach der Schlacht läßt den Gott auch gewiß nicht als ausschließlichen Gott der Zerstörung erscheinen.

[2] Vgl. Preller a a. O., 3. Aufl., II, S. 151.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. 187.

standen. Dazu würden auch die Spiele stimmen, deren Alter uns nur leider unbekannt ist.

Ein merkwürdiger alter Brauch, der bei diesem Feste geübt wurde, bestand darin, daß man dem Vulcanus als Opfer lebende Fische ins Feuer warf[1]. Es scheint, daß jeder Familienvater dies für sich und die Seinigen tat und dann wohl vermutlich im Feuer des häuslichen Herdes[2]. Die Fische wurden von den Tiberfischern geliefert und nicht auf dem gewöhnlichen Fischmarkte, sondern an einem besonderen, dem Vulcan geweihten Platze (area Vulcani) feilgeboten, wofür die Fischer am 7. Juni ihre Fischerspiele (ludi piscatorii) feiern durften. Nach Preller kamen dabei bestimmte kleine Fische zur Verwendung, die sog. maenae, und wären dieselben als stellvertretendes Opfer für die menschlichen Seelen dargebracht worden[3]. Auch Wissowa bezeichnet den Brauch als ein stellvertretendes Opfer, das nach seiner Ansicht dazu bestimmt gewesen wäre, den Groll des gefahrdrohenden Feuergottes zu versöhnen[4]. Warum gerade Fische das Opfer bilden, wird damit freilich nicht erklärt. Für uns liegt es nahe, dabei an jene uralten merkwürdigen Beziehungen zu erinnern, welche der altarische Feuergott ohne Zweifel zum Wasser hatte. Ob in dem Fischopfer für Vulcanus eine Erinnerung daran sich erhalten hat, müssen wir dahingestellt sein lassen. Für erwägenswert möchte ich die Frage doch wohl halten[5].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 151; Wissowa a. a. O., S. 185.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 151.

[3] Vgl. Preller a. a. O., S. 151; Wissowa a. a. O., S. 185. Diese kleinen Fische sollen auch sonst als stellvertretendes Opfer pro animis humanis erwähnt werden, s. Preller a. a. O., S. 151.

[4] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 185.

[5] In Indien werden die Nachstellungen, welche die Fische von den Fischern zu erleiden haben, dadurch erklärt, daß ein Fisch den Agni verraten habe, als dieser sich im Wasser versteckt hatte und von den Göttern gesucht wurde. Agni fluchte deswegen den Fischen, sie sollten mit List getötet werden (TS 2, 6, 6, 1). — Im allgemeinen gilt in Indien der Fisch als ein glückverheißendes Symbol, wie aus vielen Bräuchen deutlich hervorgeht (vgl. Zachariae, WZKM, Bd. XVIII, S. 299—306; Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie der Wiss.,

An die Frühlingsfeuerfeste der verwandten Arier werden wir bei Vulcanus durch eine merkwürdige Beziehung und damit verbundenen Brauch erinnert.

Vulcanus gilt als Gatte oder Genosse der Göttin Maja oder Majesta, der „Hehren", welche ihr Fest am ersten Tage des Maimonats hatte. An diesem Tage wurde ihr ein Opfer dargebracht, und zwar durch den Priester des Vulcanus, den sog. Flamen Volcanalis. Das zeigt im Kultus deutlich genug die enge Verbindung der beiden Götter, des Feuergottes und der Maja, der gefeierten Göttin des ersten Maitags, die man darum geradezu Maigöttin nennen möchte. Zwar ist uns leider von ihrem Wesen sonst nichts überliefert [1], doch hat Preller wohl recht, wenn er in ihr eine der Bona Dea verwandte Gestalt vermutet und gerade um der Verbindung mit der alten lateinischen Maja willen in Vulcanus auch einen wohltätigen, befruchtenden Naturgott sehen will [2]. Eine Göttin des im Frühling beginnenden vegetativen Segens liegt gewiß am nächsten in der am ersten Mai gefeierten römischen Göttin zu suchen, deren Name geradezu nichts ist als die weibliche Form des Maimonates. Wenn der Priester des Feuergottes Vulcanus dieser Göttin am ersten Mai ein Opfer darbringt, dann ist es unmöglich, bei dieser Verbindung nicht an die weitverbreiteten Maifeuer, die Feuerfeste zu Beginn des Maimonats zu denken. Im römischen Kultbrauche, wie ich ihn fasse, hätten diese Feste eine Art sakraler Stilisierung erfahren.

Im Frühlingsfest seiner Gattin Maja wie in seinem eigenen Hauptfeste, den Volcanalia, im August, tritt somit der Feuergott Vulcanus in der weitesten Fassung seines Wesens, in seiner Beziehung und nahen Verwandtschaft zum Sonnenfeuer hervor, wie uns das bei anderen großen Feuergöttern der Arier schon längst wohlbekannt ist. Unsere Auffassung, die wesentlich mit derjenigen von Preller zusammenfällt, stimmt aufs beste zu all unseren bisherigen Ergebnissen.

Eine nähere Beziehung des Vulcanus zum Feuer des häuslichen

---

philos.-hist. Kl., 1905, 11. Mai). Der alte Sonnengott Vishṇu erscheint in Fischgestalt als Retter des Manu und damit des ganzen Menschengeschlechtes.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 185. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 149.

Herdes wird von Wissowa in Abrede gestellt, und er mag, soweit der Kult in Betracht kommt, mit dieser Ansicht recht haben. Dagegen tritt es in unseren altrömischen Sagen deutlich hervor, daß man auch im Feuer des häuslichen Herdes sich Gott Vulcanus waltend dachte. So erzählte man vom sagenhaften Gründer der Stadt Praeneste, dem Caeculus, daß er ein Sohn des Vulcanus sei, und zwar soll ihn seine Mutter durch eine vom Herdfeuer gesprungene Kohle empfangen haben. Noch dramatischer ist die Geschichte von der Zeugung des berühmten Königs Servius Tullius, der gleichfalls für einen Sohn des Vulcanus galt. Aus der Flamme des Herdfeuers der Königsburg streckte sich seiner Mutter Ocrisia die männliche Kraft entgegen. Sie erschrickt und entflieht, doch die weise Königin Tanaquil heißt sie, sich bräutlich geschmückt an das Herdfeuer setzen — und der Sohn dieser Stunde ward für einen Sohn des Vulcanus gehalten [1].

Offenbar herrscht in diesen Sagen die Vorstellung, daß auch im Feuer des häuslichen Herdes Vulcanus, der Feuergott, waltet. Als solcher wird er in bestimmten Fällen auch zum Vater und Ahnherrn, wie Apollon und Agni in allgemeinem Sinne so genannt werden. Wir brauchen Vulcanus nicht gerade zu einem speziellen Herdfeuergotte zu stempeln. Er ist der große allgemeine Gott des Feuers und als solcher erscheint und betätigt er sich auch in der Flamme des häuslichen Herdes.

Unter den Kultusstätten des Feuergottes Vulcanus in Rom ist als besonders merkwürdig das alte Volcanal auf dem Comitium hervorzuheben, „welches wie eine Art von Staatsheerd erscheint, gleich jenem Herde in Praeneste, an welchem der Gründer der Stadt gefunden wurde. Es war kein eigentlicher Tempel, sondern nur eine über das Comitium erhöhte Fläche (area), wahrscheinlich mit einer Feuerstätte und einem Saeptum — d. h. einer Umzäunung — versehen, wie auch die anderen sog. Volcanalia in Rom zu denken sein werden. Indessen hatte dieser Platz für die Stadt und den Staat eine ganz besondere Bedeutung, da er durch die alte Erinnerung an die Verbindung der Römer und Sabiner

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 149; Wissowa a. a. O., S. 186.

und eine ebenso alte Praxis der bürgerschaftlichen Versammlungen geweiht war. Hier sollen Romulus und T. Tatius ihre Zusammenkünfte gehalten haben, wie später die verbündeten Römer und Quiriten und die Patrizier überhaupt hier berieten, auf dem Comitium, für dessen geheiligten Focus nach Art des späteren Vestadienstes also dieses Volcanal gehalten werden darf[1]."

Merkwürdig und interessant ist der mehrfach geübte Brauch, solchen Personen, die vom Blitze, dem Feuer des Himmels, getroffen waren, auf dem Volcanal Statuen zu errichten[2]. Es sieht so aus, als ob man sie wie Auserwählte des Feuergottes betrachtet hätte. Wie früher das Sonnenfeuer, so ist hier das Blitzfeuer in seiner Verwandtschaft mit dem irdischen Feuer erkannt, und die Natur des Vulcanus als des großen allgemeinen Feuergottes tritt auch dadurch nur immer deutlicher hervor.

Vor allem aber erscheint Vulcanus im Kult als der furchtbare, gefahrdrohende, zerstörende Gott, der Gott der verheerenden Feuersbrünste, dessen Grimm besänftigt und versöhnt werden muß. Ist er versöhnt und milde gestimmt, dann besänftigt er das Toben der Flammen[3] und schützt die Bedrohten vor der Gefahr. So zeigt er sich deutlich als Herr und Regierer des feurigen Elementes. Gerade in seiner Eigenschaft als Besänftiger der Feuersbrünste tritt Vulcanus in Rom im Laufe der Zeit immer stärker hervor, namentlich seit der Neuordnung der städtischen Bezirkseinteilung unter Augustus, die mit dem Feuerlöschwesen zusammenhing. Vulcanus trägt in dieser Eigenschaft oft den Beinamen Quietus, der beruhigte Vulcanus, und wird namentlich in Verbindung mit einer Göttin Stata Mater verehrt, welche nach römischem Glauben die Macht hatte, das Feuer zum Stehen zu bringen. In verschiedenen Vierteln Roms fanden sich Heiligtümer, welche diesen beiden Göttern gemeinsam gewidmet waren. Bisweilen wurde ein solches un-

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 150.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 151,

[3] In dieser Eigenschaft heißt er Mulciber „der Besänftiger", auch mitis, milde. Vgl. die Inschrift Volk(ano) miti sive mulcibero, Wissowa a. a. O., S. 186, Anm. 3.

mittelbar nach einer Feuersbrunst errichtet. Die Stadt Perusia wählte sich sogar, nachdem sie bis auf das Volcanal ganz abgebrannt war, den Vulcanus statt der Juno zum Schutzgott[1].

Der furchtbare, zerstörende Feuergott Vulcanus ist aber auch geradezu zum Kriegsgott geworden, wie wir auch schon Apollon und Agni als gefährliche, kriegerische Götter kennen. Vulcanus wird öfters unter den römischen Kriegsgöttern genannt, und es war alte Sitte, einen Teil der Beute nach gewonnener Schlacht auf dem Schlachtfelde selbst zu verbrennen, indem man sie dem Vulcanus und anderen Göttern der Vernichtung weihte[2].

Alles in allem erscheint Vulcanus deutlich als ein großer allgemeiner Feuergott der Römer. Ihn ergänzt als eigentliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers die mit der griechischen Hestia so augenfällig verwandte Göttin Vesta[3].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 153. 154. Wissowa a. a. O., S. 185. 186.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 152.

[3] Der Name der Vesta wie auch der griech. Hestia, älter Vestia (*Ϝεστία*) wurde früher mit der alten Wurzel vas „verweilen, wohnen, sich zur Nacht aufhalten" zusammengebracht. Davon ist das vedische Wort vâstu „das Haus" abgeleitet. Von vâstu kommt das Adj. vâstva „zum Hause gehörig" und das Femininum dieses Adjektivs, vâstvî aus vâstvia entspräche im wesentlichen dem Namen Vestia — Hestia — Vesta. „Die zum Hause gehörige" wäre eine ganz passende Bezeichnung der Herdgöttin. Doch ist diese Etymologie jetzt von vielen aufgegeben, indem sie es vorziehen, die griechisch-römischen Namen Vestia — Vesta vielmehr von der alten Wurzel vas „leuchten, brennen" abzuleiten, was bei einer Feuergöttin natürlich auch möglich ist. Für ganz unwahrscheinlich halte ich die Ansicht jener Gelehrten, welche die doch so echte altrömische Göttin Vesta aus Griechenland, von der *Ϝεστία* herleiten wollen. Diese Ansicht wird man zumal dann endgültig fallen lassen müssen, wenn Hugo Ehrlich mit seiner Etymologie des griechischen Namens recht hat, wie sehr wahrscheinlich. Ehrlich betont mit Recht, daß die Form *ἑστία* bloß einem Dialekt, dem attischen, angehört. Sonst heißt die Göttin überall, und auch in Großgriechenland, vielmehr *ἱστία*, wovon man das römische Vesta unmöglich herleiten kann. Diese Form führt E. auf eine Wurzel suit „brennen" zurück, welche im Altnordischen und Althochdeutschen (swîdan „brennen") nachweisbar ist. Darnach würde *ἱστία* eigentlich den „Brand" des Herdes bedeuten. Der Name Vesta, den auch E. auf die Wurzel vas „leuchten, brennen" zurückführt, hätte mit *ἱστία* also etymologisch nichts gemein. Die Form *ἑστία* hält er für kontaminiert aus

Vesta hatte ihren Sitz im Mittelpunkte des römischen Hauses, im Atrium, dessen Name schon aller Wahrscheinlichkeit nach so viel wie Feuergemach oder Feuerstätte bedeutet [1]. Es ist der Hauptraum und gewissermaßen das Allerheiligste des Hauses. Hier findet sich der Altar der Vesta, der häusliche Herd, an dem die Zeremonie der Eheschließung vorgenommen wurde, durch Umwandeln des häuslichen Altars und Opfer eines Far-Brotes in dem Feuer desselben [2]. Hier stand das Ehebett, der Lectus genialis. Hier standen auch die Bilder der Laren und Penaten, die so eng mit Vesta verbunden erscheinen. Hier sammelte sich die Familie zum täglichen Mahle. Der jungen Gattin wird beim Einzuge in das neue Haus Feuer vom Altar des häuslichen Herdes entgegen getragen. Hier im Mittelpunkte des Hauses waltet die Hausfrau und ihr fällt naturgemäß die kultliche Pflege des heiligen Herdfeuers und seiner Göttin zu. In Vertretung der Hausfrau sorgt die Wirtschafterin, die Villica, täglich vor dem Schlafengehen dafür, daß der Herd rein und ringsherum gut gekehrt sei [3]. Der häusliche Herd mit seinem Vestafeuer und den Bildern der Laren und Penaten bildete „das alte Familienheiligtum, bei welchem täglich und bei allen festlichen Gelegenheiten die Familienandacht verrichtet wurde und an welchem alle teuersten Erinnerungen hingen“ [4].

Die Bedeutung der Vesta tritt auch darin zu Tage, daß sie — wie die griechische Hestia — bei jedem Gottesdienste mitverehrt wird. Nach römischer Opferregel mußte die Reihe der anzurufenden Götter stets mit Janus beginnen, mit Vesta schließen [5]. Diese beiden — Janus und Vesta — verkörperten nach Wissowas Bemerkung dem Römer der Folgezeit so recht die Religion der

ἱστία und ἐσχάρα (Vgl. Ztschr. f. vgl. Sprachf. Bd. 41, Heft 3, S. 289—294). Darnach wären also die Göttergestalten nah verwandt, nicht aber die Namen, deren Zusammenklang nur auf Täuschung beruhte.

[1] Der Name atrium hängt mit dem avestischen Worte âtar „Feuer“ zusammen. Vgl. oben S. 494 Anm. 2.

[2] Vgl. Roßbach, Röm. Ehe, S. 108—110. 314ff. — L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten, S. 128.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 156.

[5] Vgl. Preller, a. a. O., II, S. 172; Wissowa a. a. O., S. 141. 142.

Altvorderen[1]. Vesta ist das einzige weibliche Mitglied des obersten Kreises altrömischer Götter. Sie wird, obgleich eine jungfräuliche Göttin, auch Vesta mater genannt, — ein Ehrenname, der dem Janus pater entspricht und der Vesta wohl nur die volle Würde der göttlichen Hausherrin und Hausmutter verleihen soll.

Vesta ist aber nicht nur die Herdgöttin jedes einzelnen Hauses, sie ist auch zur öffentlichen Göttin geworden, ganz ähnlich wie Hestia bei den Griechen, indem bestimmte menschliche Gemeinwesen sich um eine allen gemeinsame Vesta scharen und sich damit gewissermaßen als eine große Familie bekennen. Jede Stadt hatte ihre Vesta und ihre Penaten, wohl nicht nur bei den Latinern, sondern auch bei den anderen italischen Völkern. Auch war es in Italien wie in Griechenland Sitte, daß Pflanzstädte das Feuer ihrer Vesta am Herde der Mutterstadt entzündeten[2]. Manche solche öffentliche Vesta ist uns genauer bekannt. So die von Alba Longa, von Lavinium, vor allem aber natürlich die Vesta der Stadt Rom.

Die Vesta des römischen Volkes hatte ihren Tempel am Abhange des Palatinus zum Forum zu. Er ist noch erhalten, ein kleiner Rundtempel, der älteste Tempel Roms. Ein Bild der Göttin hat sich nie darin befunden, nur der heilige Herd der Vesta mit dem nie verlöschenden Feuer, und einige dazu gehörige Heiligtümer. Es war der Staatsherd von Rom, ganz entsprechend der römischen Anschauung, die stets Gemeinde und Familie in Parallele setzt[3]. Statt der Hausfrau sorgten hier die Vestalinnen für die Unterhaltung und Pflege des heiligen Feuers, jene jungfräulichen Priesterinnen, die aus den edelsten Familien der Stadt gewählt wurden. Es ist bekannt, wie streng auf die Keuschheit derselben gehalten wurde, bekannt auch, welch ein Unglück es nach dem Glauben der Römer war, wenn sie das ewige Feuer einmal aus Nachlässigkeit verlöschen ließen. Es mußte dann durch Reiben oder Bohren eines Holzstückes an oder in dem Holze eines fruchttragenden Baumes neu gewonnen werden. Nach Plutarch wurde es wohl auch an der Sonne, dem Urquell

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 141. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 160.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 163; Wissowa a. a. O., S. 143.

des Feuers, neu entzündet [1]. Das Reibungsfeuer darf jedoch als das besser bezeugte gelten. Solche Erneuerung des heiligen Feuers fand regelmäßig nach bestimmtem Zeremoniell an jedem ersten März statt, dem alten Jahresanfang, der bei allen Ariern ursprünglich mit dem Frühlingsanfang zusammenfiel. Es ist das bei so manchen Völkern der Erde wohlbekannte Neufeuer zu Neujahr, — ein zweifellos uralter, primitiver Brauch. Überhaupt war der einfache Kultus der Vesta ein höchst altertümlicher und hoch angesehener [2].

Das Hauptfest der Vesta waren die sog. Vestalia, am 9. Juni, „wo die Matronen der Stadt mit bloßen Füßen zum Tempel der Vesta wallfahrteten, um an dem Gemeindeherde in einfachen Schüsseln Speiseopfer darzubringen, wie sie solche sonst an ihrem eigenen Herde den Laren und Penaten des Hauses darbrachten. Zugleich war dieser Tag in Erinnerung der alten Zeit, wo jeder Hausstand noch selbst sein Gebäck besorgte und der Herd allgemein auch zur Bereitung des Brotes diente, ein allgemeines Fest der Müller und Bäcker, bis hinab zu den Müllereseln, welche die Mühle trieben“ [3]. Da wurden die Esel mit Kränzen geschmückt, wie zu Johannis bei den Letten alles Vieh bekränzt wird.

Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Vesta der Stadt Rom etwas von dem Charakter einer allgemeinen Kultusgöttin angenommen hatte, deren Priesterinnen in gewisser Beziehung nicht nur ihrem besonderen Kult, sondern dem römischen Gottesdienste überhaupt dienten, durch die Beratung und Bewachung bestimmter Opferingredienzien. So erscheint Vesta als die Göttin des heiligen Feuers überhaupt, — des Feuers, das auch auf anderen Götteraltären loderte [4].

Der Kultus der privaten Vesta trat bei den Römern im Laufe der Zeit mehr und mehr hinter dem Kult der Penaten, der häuslichen Götter überhaupt, zurück. Im Staatskult aber bleibt Vesta

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167; Wissowa a. a. O., S. 144. Grimm, D. Myth. 4. Aufl., S. 508. Festus, ed. O. Müller, S. 106; Plutarch, Numa 9.
[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167; Wissowa a. a. O., S. 143. 144.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 168. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 172. 173.

in ihrer hervorragenden Stellung als Hauptvertreterin der altrömischen Religion bis zum Untergang des Heidentums bestehen [1]. Die Vesta des Staatsherdes hielt sich bis zuletzt, als ein ehrwürdiges Wahrzeichen des alten Rom.

Je auffallender sich die griechisch-römische Hestia-Vesta von dem männlichen Hausfeuergotte bei den Indern und Iraniern abhebt, um so interessanter erscheint eine Nachricht des Herodot über die Skythen, welche wir als die nächsten Verwandten der asiatischen Arier kennen und welche man auf Grund sprachlicher Übereinstimmungen geradezu zu den Iraniern rechnen zu dürfen glaubt. Diese bemerkenswerte Nachricht des Herodot besteht nun darin, daß nach seinen Angaben die Skythen mehr als alle anderen Götter gerade die Histie-Hestia verehrt haben sollen, also eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers, und zwar unter dem Namen Tabiti [2]. Einen männlichen Feuergott erwähnt er nicht daneben.

Ist diese so bestimmt auftretende Nachricht eines durchaus glaubwürdigen Gewährsmannes aus früher Zeit richtig und wohlbegründet, dann wird man nicht umhin können, eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers bei den Ariern auch über die griechisch-römische Welt hinaus anzunehmen. Wir kommen auf die Frage später zurück. Zunächst gilt es noch, die Verhältnisse bei den Germanen näher ins Auge zu fassen.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 144.

[2] Herodot IV, 59 *θεοὺς μὲν μούνους τούσδε ἱλάσκονται, Ἱστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία τε καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς εἶναι γυναῖκα . . οὐνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἱστιη μὲν Ταβιτί.* — Schrader, Reallex. S. 368, vermutet für *Ταβιτί* etwa *Γαβιτί*, indem er an die altpreußischen Götternamen Polen-gabia, Gabartai, Gabjaukurs erinnert.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER GERMANEN.

Daß die alten Germanen einen männlichen Feuergott verehrten, sagt uns Caesar ganz deutlich in der schon früher erwähnten Stelle seines gallischen Krieges [1]. Er bezeichnet denselben als Vulcanus. Da er ausdrücklich nur von Göttern sichtbarer Naturerscheinungen redet und Vulcanus bei den Römern kein anderes Phänomen als das Feuer vertritt, kann es sich nur um einen Feuergott handeln. Die Germanen des Caesar sind die alten Deutschen. Es muß also bei diesen ein solcher Kult deutlich hervorgetreten sein. Leider ist in dem dürftigen trümmerhaften Material deutscher Mythologie, das wir kennen, ein solcher Gott nicht vorhanden. Nur von Resten eines Feuerkultes können wir reden, der sich bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. Wir wollen dieselben später ins Auge fassen und uns zunächst den skandinavischen Germanen zuwenden. Denn in der so viel

[1] Caesar, de bello Gallico VI, 21: deorum numero eos solos ducunt quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam; reliquos ne fama quidem acceperunt. — Nach dem ganzen Zusammenhang kann dieser germanische Vulcanus nur der Feuergott sein. Es ist auffallend, daß Schrader, der die Stelle in seinem Reallexikon S. 669 anführt, ebendort S. 674 den Germanen einen Feuergott ebenso abspricht wie eine Göttin des Herdfeuers. Es fänden sich — sagt er — „im Germanischen zwar zahlreiche heilige Feuer, aber keine Ansätze zur Bildung eines Feuergottes oder einer Göttin des Herdfeuers.“ Nur das Letztere ist zuzugeben. Den germanischen Feuergott aber bezeugt uns Caesar, und in Skandinavien ist er uns erhalten.

reicheren Götterwelt der Skandinavier tritt uns eine scharf umrissene Göttergestalt entgegen, in der sich unzweifelhaft deutlich ein alter Feuergott erkennen läßt. So durchaus originell, durchaus skandinavisch die Gestalt des Loki unzweifelhaft ist, sie berührt sich doch in merkwürdigster Weise in einer ganzen Reihe wichtiger und interessanter Punkte sowohl mit Agni, wie auch mit Apollon, mit Prometheus und mit Vulcanus, so daß wir den nordischen Feuergott deutlich als eine eigentümlich entwickelte Parallelgestalt der genannten arischen Götter erkennen. Wie das Wesen und die Stellung dieses Gottes, sein Verhältnis zu den Verwandten näher zu charakterisieren, wie sein Ursprung und seine Entwicklung zu denken ist, kann sich uns erst aus der vergleichenden Untersuchung ergeben.

Daß der altnordische Loki in der Tat als ein alter Feuergott oder — wenn man lieber will — Feuerdämon zu fassen und nur unter dieser Voraussetzung ganz und wirklich zu verstehen ist, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen. Es ist dies auch seit jeher von den meisten Forschern anerkannt worden, doch soll nicht verhehlt werden, daß sich auch andersartige Auffassungen und Deutungen geltend zu machen gesucht haben, zum Teil von sehr urteilsfähiger Seite. Im Wesen und Mythus dieses Gottes findet sich gewiß viel Dunkles und Rätselhaftes, viel Irrationales, was die Möglichkeit sehr verschiedenartiger Deutung in sich birgt. Gerade das Dunkle und Irrationale zeugt aber auch in diesem Falle für das Alter der Göttergestalt und ist uns darum besonders wertvoll, ähnlich wie früher bei Apollon. Die seltsamsten Mythen von Loki erklären sich gerade durch die Feuernatur des Gottes am besten, wie die Vergleichung uns zeigen wird, — und eben dieselbe Natur offenbart sich an ihm in den einfachen, ja primitiven Anschauungen und Redensarten, die das Volk im Norden noch heute mit Loki verbindet, die noch heute dort im Volksmunde lebendig sind. Daß das Feuer dem Wesen dieses Gottes zugrunde liegt, ist daher wohl unzweifelhaft.

Mit Recht bekämpfte schon Simrock s. Z. die Ansicht von Weinhold, welcher den Loki zu einem Wassergott machen

wollte[1]. Ohne Zweifel hat Loki auch zum Element des Wassers deutliche Beziehungen, aber nicht mehr und nicht minder als dies auch bei Agni und bei Apollon der Fall ist, den Feuergöttern, die aus dem Wasser, d. h. dem Wolkenwasser stammen und in das Wasser fahren, aus ihm wieder heraus kommen. Und wenn Loki das Schiff steuert, auf welchem Muspels Söhne, die Flammen, bei der großen Weltkatastrophe über die See heran gesegelt kommen, dann geschieht auch das gerade aus dem Grunde, weil er Feuergott ist[2]. Mit Recht bekämpft auch in neuerer Zeit R. Much die in diesem Punkte ganz unzulängliche und jedenfalls irrige Ansicht von Mogk, der auf Grund einer durchaus fraglichen Etymologie Loki als den „Schließer", den „Endiger", den alles abschließenden Gott erklärt und in ihm eine abstrakte Bildung späterer Zeit erkennen will. Sehr richtig sagt Much in seiner schönen Untersuchung über den germanischen Himmelsgott: „Irgend einen wesentlichen Zug an Loki, der sich nicht leicht unmittelbar oder mittelbar aus seiner Feuernatur verstehen ließe, finde ich nicht"[3]. — Er ist in der Tat auch nicht zu finden, und man darf sich fast wundern, wie es möglich war, dies jemals zu verkennen, wenn nicht die früher erwähnten dunklen und irrationalen Züge im Wesen des Gottes dies doch erklärlich erscheinen ließen.

Wir gehen von jenen merkwürdigen volkstümlichen Anschau-

---

[1] Vgl. Simrock, Deutsche Mythol. S. 117. 119. 133 ff. 346.

[2] Vgl. Simrock a. a. O., S. 143.

[3] R. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 57. Man vergleiche dort auch S. 58 und die ganze Auseinandersetzung über Loki, namentlich von S. 52 an. Bezüglich der Etymologie von Loki als „Schließer, Endiger" sagt Much S. 57 richtig, daß dieselbe jedenfalls viel zu abstrakt sei, als daß sie den ursprünglichen Sinn des Namens treffen könnte. Diese Bedeutung wäre auch keineswegs für das Wesen Lokis wirklich charakteristisch und zutreffend. Much vermutet Zusammenhang des Namens Loki mit logi „die Flamme" und dem Feuerdämon Loge. Das ist möglich, wenn Loki nach der germanischen Lautverschiebung aus dem Keltischen entlehnt wäre. Das Lautverhältnis wäre dann das gleiche wie in got. reiks zu altnord. Rîgr. Vielleicht hat Much recht, doch sehen wir wegen der Unsicherheit der Etymologie von Loki bei der Feststellung seines Wesens besser von einer solchen ganz ab.

ungen, Redensarten und Bräuchen aus, welche noch bis in die neuere Zeit hinein in verschiedenen Gegenden Skandinaviens, in Norwegen, Schweden und Island fortleben und uns deutlich zeigen, welche elementare Vorstellung das skandinavische Volk mit dem Namen Loki oder Lokje verbindet. Schon Jakob Grimm und dann Felix Liebrecht haben uns solche aus nordischen Quellen mitgeteilt. Sie finden sich auch in Golthers Handbuch der germanischen Mythologie ansprechend zusammengestellt.

In Norwegen pflegt man den sog. „Pelz" von abgekochter süßer Milch in das Feuer zu werfen, ja es heißt sogar, man solle das tun. In Telemarken geschieht das auch, und zwar damit „Lokje" diese Haut bekomme. Es liegt hier, wie schon Liebrecht bemerkt hat, offenbar ein Feueropfer vor, und das Feuer wird als „Lokje" bezeichnet [1]!

Wenn das Feuer stark knistert, sagt man in Norwegen: Lokje prügelt seine Kinder [2]! Die zum Feueranzünden verwendeten Späne heißen auf Island Lokis Späne (Loka spoenir) [3]. Kinder, welche einen Zahn verlieren, werfen denselben in Småland, also in Schweden, in das Feuer mit den Worten: Loki, gieb mir einen Beinzahn, hier hast du einen Goldzahn [4]!

In allen diesen Fällen sieht man deutlich, daß das Volk mit „Loki" oder „Lokje" das Feuer bezeichnet. Dasselbe gilt wenigstens zum Teil auch in dem folgenden Falle. Wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte, soll auf Island die Redensart üblich gewesen sein: Loki fährt über die Äcker [5]! Bei einem „Brande" würde es sich wieder um das Feuer handeln, bei der „Hitze" aber um die Sonne und deren Glut. Die merkwürdige Beziehung

---

[1] Vgl. Felix Liebrecht in seinem schönen Buche „Zur Volkskunde", S. 331.

[2] Vgl. Liebrecht a. a. O., S. 328; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 201; Golther, Handbuch der german. Mythologie, S. 409. Eine offenbar jüngere, abgeschwächte, resp. modernisierte Form der Redensart lautet nach Liebrecht: Die Hexen prügeln ihre Kinder, a. a. O., S. 328.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

[4] Vgl. Golther a. a. O., S. 409.

Loki fer yfir akra. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

Lokis zum Sonnenfeuer werden wir bald noch aus anderen nordischen Redensarten kennen lernen und näher beleuchten.

Das skandinavische Volk sieht offenbar nach den angeführten Zeugnissen auch heute noch in dem Feuer ein dämonisches Wesen, das gefüttert werden muß, das gewisse Gaben zu verleihen im Stande ist, das Kinder hat und sie gelegentlich prügelt, — und es nennt dieses elementarisch-dämonische Wesen Loki oder Lokje! Diese einfache, elementare Anschauung ist aller Wahrscheinlichkeit nach älter als die mythischen Erzählungen der Edda und aller nordischen Sagenbücher. Sie ist eine jener Urzellen der Mythologie im Denken des Volkes der Gegenwart, auf welche zuerst W. Schwartz so energisch aufmerksam gemacht hat. Es liegt hier ein lebendiges Beispiel dafür vor, mit welcher Zähigkeit sich oft solche ganz elementare, mythologische Anschauungen bis auf den heutigen Tag im Volke erhalten haben.

Wenn wir nun Charakter und Wesen des Loki, wie ihn uns die Edda und verwandte Quellen schildern, näher ins Auge fassen und mit denen des Agni und des Apollon vergleichen, dann scheint zunächst ein fast unüberbrückbarer Abstand vorzuliegen, — eine Verschiedenheit, die nicht zum Vergleichen einlädt, sondern weit eher davon abschrecken könnte. Es fällt vor allen Dingen in die Augen, wie stark in dem germanischen Gotte die schädlichen, gefährlichen, verderbenbringenden Seiten gegenüber den freundlichen und segnenden hervortreten. Loki ist schließlich geradezu zu einem bösen, tückischen, schrecklichen Gotte geworden, während Agni und Apollon doch ganz vorwiegend gute, reine, ja heilige Götter sind, wenn ihnen auch das dem feurigen Element innewohnende Furchtbare und Gefahrdrohende keineswegs ganz mangelt. Der germanische Gott aber hat sich fast ausschließlich nach dieser Richtung, ins Arge hinein, entwickelt. Man könnte eher geneigt sein, Loki mit dem römischen Vulcanus zu vergleichen, der im Kult jedenfalls auch mehr mit der furchtbaren, gefahrdrohenden Seite seines Wesens hervortritt. Doch dem römischen Feuergotte mangelt durchaus jenes Element der Arglist und Tücke, der bewußten Bosheit und Feindseligkeit, der Lüge und des Betruges, wodurch die Gestalt des Loki so ab-

stoßend wirkt, und darum hat auch hier der Vergleich von vornherein nichts recht Überzeugendes.

Ehe wir daran gehen, den eigentümlichen Charakter des Loki, seine Entwicklung ins Arge und Böse hinein, genetisch zu erklären, wird es notwendig sein, das soeben Gesagte in gewisser Weise einzuschränken.

Es mangelt nicht an Anzeichen dafür, daß Loki ursprünglich nicht in dem Grade wie späterhin ein arger, böser Gott war. So darf schon der Umstand nicht übersehen oder gering geschätzt werden, daß Loki doch immerhin noch einer der Asengötter, also der eigentlich guten und heiligen Götter ist, nicht etwa zu den Feinden derselben, den Riesen und bösen Unholden gehört. Wir sehen in mancher älteren Mythe den Loki noch durchweg als einen guten Gott und ganz im Interesse der anderen guten Götter wirken. So insbesondere in der berühmten Sage von Thôrrs Heimholung seines Hammers aus Jötunheim. Da müht sich Loki ehrlich ab, das gute Werk zu Stande zu bringen. Er fliegt als Kundschafter aus und erspäht, wohin der Hammer gekommen. Er begleitet als Magd verkleidet den Thôrr in die Riesenwelt, und als dort Gefahr der Entdeckung droht, weiß er mit klugem Wort dieselbe abzuwenden, so daß endlich der Plan glücklich gelingt. Überhaupt tritt seine Klugheit oft hervor, wenn sie auch meist sich als List und Schlauheit offenbart. Er ist ein kluger und schöner Gott. Mit dem eddischen Göttervater und Himmelsgott Odhin hat er einst in innigster Freundschaft gestanden. Sie haben, nach altgermanischer Sitte, einst unter grünem Rasen ihr Blut gemischt und sich zugeschworen, nie zu zechen, wenn nicht auch dem anderen das Bier munde. Daran erinnert Loki den Odhin, als die Götterschar, zum Gelage in Aegirs Halle versammelt, ihm den Zutritt wehren will [1].

Gedenkst du, Odhin, daß in der Urzeit
Wir beide das Blut gemischt?
Nimmer des Biers zu genießen schwurst du,
Man böte denn beiden es dar.

[1] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, S. 120; W. Golther a. a. O., S. 412; Lokasenna 9.

Man sieht, Lokis Verhältnis zu den Asen ist einst ein ganz anderes und besseres gewesen. Auch erlangt er wirklich so den Einlaß und rächt sich nun für die Kränkung durch boshaften Spott.

Bemerkenswert für die Stellung Lokis unter den nordischen Göttern ist ohne Zweifel auch der Umstand, daß er wiederholt mit Odhin und Hoenir im Dreiverein an der Schöpfung, speziell an der Menschenschöpfung beteiligt erscheint. Statt Loki tritt an einer wichtigen und schönen Stelle der Edda in gleicher Eigenschaft Lôdhur auf, der nach einstimmigem Urteil der Germanisten sich zweifellos mit Loki deckt und nur eine Hypostase dieses Gottes darstellen dürfte. Grimm faßte ihn als die lodernde Flamme, jetzt wird er meist mit dem indischen Vṛitra, dem Dämon der Dürre und glühenden Sommerhitze, zusammengebracht. Die erwähnte Stelle über die Menschenschöpfung findet sich in der tiefsinnigen Völuspa (18) und lautet verdeutscht:

> Seele gab Odhin, Hoenir gab Sinn,
> Blut gab Lôdhur und blühende Farbe [1].

Es ist kein schlimmes Erbe, das den Menschen damit zuteil geworden. Dem Loki verdanken sie nach altnordischem Schöpfungsmythus, wie Mogk [2] sagt, „Beweglichkeit, Gebärde und frisches, gesundes Aussehen, Eigenschaften, die die Dichter an Loki hervorheben". Ein Demiurg dieser Art, mit dem hehren Himmelsgotte zusammenwirkend, mit ihm blutbrüderlich vereint, kann doch gewiß kein böser Gott sein.

Und dennoch erscheint Loki als solcher! Wir werden aber wohl mit Sicherheit behaupten dürfen, daß er nicht durchaus und nicht von vornherein ein böser Gott gewesen, daß er dies vielmehr erst im Laufe der Zeit mehr und mehr geworden sei.

Der bekannte norwegische Forscher Sophus Bugge [3], der in weitestem Umfang eine Beeinflussung der altnordischen Mythologie

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Mogk a. a. O., S. 120; Simrock a. a. O., S. 32. 132. 113. [2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 120.

[3] Vgl. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen (deutsche Übersetzung von O. Brenner), München 1889; S. 73 ff. und öfters.

durch christliche Ideen und Vorstellungen annimmt, hat die Vermutung ausgesprochen und in geistreicher Weise zu begründen versucht, die Gestalt des Loki sei aus dem jüdisch-christlichen Lucifer hervorgegangen und auch der Name entspräche dem ersten Teile dieses Teufelsnamens. Diese Ansicht läßt sich in solcher Form gewiß nicht aufrecht erhalten. Loki ist ohne Zweifel eine echte altnordische Gottheit. Aber denkbar wäre es wohl und vielleicht sogar wahrscheinlich, daß die Gestalt des Lucifer den Loki in seiner späteren Entwicklung mit beeinflußt hätte und daß wir die immer entschiedener sich ausprägende Neigung zum Bösen bei diesem Gotte zum Teil wenigstens dem erwähnten Einfluß zuzuschreiben haben. Eine solche Beeinflussung tritt vielleicht auch in einigen der den Loki betreffenden volkstümlichen Anschauungen und Redewendungen zu Tage. Loka daun, d. h. „Lokis Geruch" ist der Schwefeldampf, resp. der feurige, Schwefel dunstende Irrwisch [1], und Golther hat wohl recht, wenn er bemerkt, daß dies stark an Lucifer gemahne. Ahnlicher Einfluß liegt vielleicht vor, wenn in Nordjütland ein dem Vieh schädliches Unkraut „Lokis Hafer" heißt, wie ja auch der Teufel Unkraut säet; oder wenn in Dänemark „auf Lokis Abenteuer hören" so viel heißt wie „auf Lügen acht geben". Doch könnte das letzte sich auch aus dem listigen und verschlagenen Charakter des Loki allein erklären, der, wie wir bald sehen werden, einer ganz anderen Wurzel entstammt und keineswegs von dem biblischen Vater der Lüge abgeleitet zu werden braucht. Wenn man von Vögeln, die sich mausern, sagt: sie gehen unter Lokis Egge, so ist das originell und nicht unmittelbar aus Lokis Wesen zu verstehen, es läßt sich aber ebenso wenig durch Zurückführung auf Lucifer erklären [2].

Das letztere gilt in noch höherem Grade von einer Reihe anderer volkstümlicher Anschauungen und Redewendungen, durch welche wir vielmehr an das tiefe und allumfassende Wesen Agnis und Apollons erinnert werden.

Bei Agni wie bei Apollon sahen wir den Feuergott auch mit

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

[2] Für alle diese Redensarten vgl. Grimm a. a. O., S. 200. 201; Golther a. a. O., S. 409.

der Sonne in Beziehung gesetzt. Der Inder sieht in der Sonne einen himmlischen Agni und der griechische Apollon ist im Laufe der Zeit geradezu auch Sonnengott geworden, den Helios in seiner Funktion beeinträchtigend. Daß Ansätze zu einer ähnlichen Entwicklung des Feuergottes auch den Germanen nicht fehlen, daß eine ähnliche Anschauung von ihm, die auch in der Sonne und ihrer Glut den Feuergott und sein Wesen wieder erkennt, den Germanen nicht völlig fremd ist, darf man wohl aus einigen jener merkwürdigen volksmäßigen Redewendungen schließen.

Wir haben bereits der auf Island gebräuchlichen Redensart gedacht „Loki fährt über die Äcker", wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte. Die Sommerhitze wird also in diesem Falle ebenso wie ein Brand als „Loki" bezeichnet, — und das ist begreiflich genug bei der tatsächlichen Wesensverwandtschaft in der verheerenden, brennenden, sengenden Wirkung. Es soll aber auch „Lokis Brand" — Lokabrenna — auf Island ein Name des Hundssterns, des Sirius, sein, der bekanntlich als Repräsentant der glühendsten Sommersonnenhitze gilt. Man sagt auch in Dänemark „Loki trinkt Wasser" — Locke dricker vand — von der heißen, Wasser ziehenden Sonne. Und von Dünsten, die in der Sonnenhitze auf der Erde schweben, sagt man, sehr originell, ebenfalls in Dänemark: „Loki treibt heute seine Geißen aus". In allen diesen Fällen wird also das glühende, heiße Sonnenfeuer als „Loki" oder „Locke" bezeichnet [1].

So merkwürdig und interessant nun auch diese volkstümlichen Anschauungen und Redewendungen sind, die uns Loki als das Feuer auf Erden, zugleich identifiziert mit dem Sonnenfeuer, kennen lehren, es geht aus denselben doch nur eine ganz elementare Übereinstimmung im Grundwesen und Kern der Gestalt des nordischen Gottes mit Agni und Apollon hervor. Ganz andersartig und noch merkwürdiger, jene Göttergestalten in ihrem Ursprung, ihrem Tun und ihrem Schicksal verbindend, ist das Zeugnis der seltsamen, irrationalen Mythen, die wir von Agni und Apollon bereits kennen und die uns in unverkennbar ähn-

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200. 201; Golther a. a. O., S. 409.

lichen Zügen nun auch bei Loki entgegentreten. Für das Alter der nordischen Göttergestalt sind sie, gerade ihres irrationalen Charakters wegen, an sich schon beweisend, die angedeutete Übereinstimmung muß es uns aber wahrscheinlich machen, daß sie aus der arischen Urzeit herstammen.

Was den Ursprungsmythus anbetrifft, so sind freilich die Griechen und die Inder mit ihren Geschichten von der Geburt des Apollon und Agni sehr viel reicher als die Skandinavier. Was diese von Lokis Abstammung zu berichten wissen, erscheint demgegenüber dürftig und mager. Dennoch halte ich es für sehr bedeutsam. Loki gilt als Sohn der Laufey, d. h. der „Laubinsel", wie der Name deutlich besagt[1]. Damit erinnert er aber in merkwürdigster Weise an Agni wie auch an Apollon. Agni stammt von der Wolkeninsel her, Apollon vom Felseneiland Delos, Loki wird von der Laubinsel geboren. Ohne Zweifel ist die Wolkeninsel, aus der das Blitzfeuer herausfährt, das Älteste. Bei den Griechen ist daraus, wie wir schon sahen, die im Ozean schwimmende Insel Delos geworden, bei den Germanen ein mythisches Weib namens „Laubinsel". Inselgeborene, Inselsöhne sind diese Feuergötter alle drei.

Als Vater des Loki wird der Riese Fârbauti genannt, der „gefährlich Schlagende", wie sein Name zu besagen scheint. Man hat ihn auf den Sturmwind gedeutet, doch scheint mir für diesen das gefährliche Schlagen nicht eigentlich das Charakteristische. Näher liegt es gewiß an den gewaltigen Schläger da droben, — den Perun, wie die Slaven ihn nennen, — zu denken, — den gefährlich im Gewitter schlagenden und treffenden Himmelsgott, den Himmelsgott in seiner Eigenschaft als Gewitterer. Der allein paßt auch zu dem aus der Wolkeninsel fahrenden Blitzfeuer. Fârbauti wäre also wohl als verdunkelte Hypostase des gewitternden Himmelsgottes zu fassen. Allein es ist sehr zu beachten, daß Loki in den altnordischen Quellen niemals „Sohn des Fârbauti" genannt wird, sondern stets nach der Mutter „Sohn der Laubinsel", Laufeyjar sonr! Dies ist augenscheinlich die vor-

---

[1] Vgl. E. Mogk a. a. O., S. 118; Golther a. a. O., S. 409.

herrschende, die gangbare Vorstellung von seiner Herkunft — der Inselsohn! Jakob Grimm will diese konstante Bezeichnung des Loki nach der Mutter, als Laufeyjar sonr, unter Nichtberücksichtigung des Vaters, durch die Alliteration der altnordischen Poesie erklären, für welche gerade diese Verbindung willkommen sein mußte. Allein er versäumte auch nicht zu bemerken, daß dieselbe Bezeichnung in der Prosa ebenfalls fortlebt und umgeformt oder verstümmelt auch in späteren Volksliedern vorhält[1]. Sie war augenscheinlich zur festen Formel geworden. Ich möchte vermuten, daß die Vorstellung von Loki als dem Inselsohne die ursprünglich gegebene war und daß nur vielleicht die nähere Charakterisierung der Insel gerade als „Laubinsel" in dem Bedürfnis der alliterierenden Poesie begründet gewesen sein möchte.

Übrigens wird als Lokis Mutter auch Nâl genannt, — eine noch nicht ganz aufgeklärte Bezeichnung. Nâl bedeutet „Nadel" oder auch „die schmale, schmiegsame". Man deutet den Namen jetzt meist auf die Nadeln des Nadelwaldes, doch scheint mir damit das Rätsel nicht gelöst zu sein. Bei dem Nadelwald an die Geburt des Feuers aus dem Holze zu denken, dürfte wohl zu kühn sein, zumal der Name ja wohl Nadel, aber nicht Nadelwald bedeutet[2]. Höchst merkwürdig ist hier aber wiederum ein übereinstimmender Zug beim indischen Agni. Gerade der Agni, welcher in einer merkwürdigen dramatischen Trilogie des Rigveda redend und handelnd auftritt, der Agni, der in die Eihaut gehüllt ins Wasser fährt und wie ein Neugeborener wieder daraus herauskommt, trägt nach der Tradition den Beinamen Sâucîka, von sûcî „die Nadel". Wir haben hier also einen „Agni Nadelsohn", der dem „Loki Nadelsohn" auf das Merkwürdigste entspricht, wenn wir auch die Natur dieser „Nadel" nicht mit Sicherheit

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 204.

[2] Golther (a. a. O., S. 409) gibt folgende Deutung: „Die Namen von Lokis Eltern, Fârbauti, der gefährlich Schlagende, d. i. der Sturmwind, und Nâl, Nadel am Nadelbaum, oder Laufey, Laubinsel, machen seine Feuernatur deutlich. Der Sturmwind schlägt die flammende Lohe aus dem Gehölz, besagen die Namen von Vater und Mutter in dichterischem Bild." — Doch der Sturmwind im Walde erzeugt noch kein Feuer.

bestimmen können (vgl. mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda" S. 187. 220).

Aber noch in einem anderen wichtigen und merkwürdigen, ganz irrationalen Mythus berührt sich Loki in auffallender Weise mit Agni und Apollon. Wie Agni sich in Tiergestalt in das Wasser flüchtet, um den verfolgenden Göttern zu entgehen, wie Apollon als Delphin ins Meer fährt, so wird von Loki erzählt, daß er, von den Göttern verfolgt, sich als Lachs in das Wasser flüchtet! Die Geschichte ist in Kürze die folgende[1]:

Als Loki durch mancherlei Taten, vor allem durch die Anstiftung von Balders Ermordung, die Götter gegen sich aufgebracht hatte, lief er fort und barg sich auf einem Berge und baute sich ein Haus mit vier Türen, so daß er aus demselben nach allen vier Seiten hin sehen konnte. Am Tage verwandelte er sich oftmals in Lachsgestalt, barg sich in dem Wasserfall bei seiner Wohnung, dem Frânangrfors, und dachte bei sich, welches Kunststück die Asen wohl erfinden könnten, ihn in dem Wasserfalle zu fangen. Einst saß er da und flocht Flachsgarn zusammen, wie man seitdem Netze macht. Dabei brannte ein Feuer vor ihm. Da kamen die Asen heran. Loki warf schnell das Netz ins Feuer, sprang auf und stürzte sich in das Wasser. Die Asen sahen in der Asche die Spuren des Netzes und erkannten, daß das ein Kunstgriff sei, um Fische zu fangen. Da machten sie sich solch ein Netz, gingen hin zu dem Flusse und warfen es in den Wasserfall. „Thôrr hielt das eine Ende, das andere die übrigen Asen und nun zogen sie das Netz. Aber Loki schwamm voran und legte sich am Boden zwischen zwei Steine, so daß sie das Netz über ihn hinweg zogen. Doch merkten sie wohl, daß etwas Lebendiges vorhanden sei. Da gingen sie abermals an den Wasserfall und warfen das Netz aus, nachdem sie etwas so Schweres daran gebunden hatten, daß nichts unten durch schlüpfen mochte. Loki fuhr vor dem Netze her und als er sah, daß es nicht weit von der See sei, da sprang er über das ausgespannte Netz und lief zurück in den Sturz. Nun sahen die Asen, wo er

[1] Vgl. Simrock a. a. O., S. 124. 125; Golther a. a. O., S. 421. 422; Mogk a. a. O., S. 122.

geblieben war. Da gingen sie wieder an den Wasserfall und teilten sich in zwei Haufen nach den beiden Ufern des Flusses. Thôrr aber, mitten im Flusse watend, folgte ihnen bis an die See. Loki hatte nun die Wahl, entweder in die See zu laufen, was lebensgefährlich war, oder abermals über das Netz zu springen. Er tat das letzte und sprang schnell über das ausgespannte Netz." Thôrr aber griff nach ihm und bekam ihn zu fassen. So war Loki friedlos gefangen [1].

Dieser Mythus vom germanischen Feuergotte berührt sich mit dem Agni-Mythus näher in dem Punkte, daß ja auch Agni vor den Göttern sich flüchtend, um sich zu verbergen, in Tiergestalt, ins Wasser fährt und sich dort versteckt; mit dem Apollon-Mythus aber wiederum darin, daß er solches gerade in Fischgestalt tut, als Lachs, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt.

Die altnordische Mythologie bringt diese Erzählung von der Flucht und Gefangennahme des Loki mit dem Baldermythus in Zusammenhang. Loki hat die Tötung des gutes Gottes Balder verschuldet, und die Götter wollen dafür Rache an ihm nehmen. Darum muß er fliehen, sich zu verbergen suchen. Much ist der Ansicht, daß dieser Zusammenhang zwischen der Tötung Balders und der Flucht und Gefangennahme Lokis ein sekundärer, erst später hergestellter ist [2]. Wir kommen darauf später zurück.

Sehr lehrreich für das Verständnis dieser Fluchtgeschichte und sehr bemerkenswert schon an sich ist eine Parallelsage, nach welcher sich Loki in Robbengestalt flüchtet, als er wegen Raubes des strahlenden Halsbandes Brîsingamen verfolgt wird. Ganz treffend und zweifellos richtig bemerkt Much dazu, daß diese Verwandelung Lokis in Robbengestalt nur durch eine Flucht in das Meer veranlaßt sein kann [3]. Es liegen also zwei verwandte Sagen vor, in welchen sich Loki in Gestalt eines Wassertieres ins Wasser flüchtet. Wie Agni als Schwan, als Löwe, als Stier u. dgl. m. ins Wasser fährt und sich dort verbirgt, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt, so flüchtet Loki als Lachs

[1] Vgl. Simrock a. a. O. Die Strafe, welche Loki dann zu erleiden hat, werden wir weiter unten besprechen.

[2] Vgl. Much a. a. O., S. 54. [3] Vgl. Much a. a. O., S. 54.

oder als Robbe ins Wasser. Die Übereinstimmung liegt auf der Hand.

In einem entfernteren, aber doch wohl genetischen Zusammenhange mit der zuerst erzählten eddischen Fluchtsage steht wohl auch die Geschichte, welche uns in dem merkwürdigen färöischen Volksliede vom Bauern und Riesen erhalten ist und welche wiederum den Loki in Beziehung zum Wasser zeigt, was fälschlicherweise Weinhold dazu veranlaßt hat, ihn ganz zum Wassergotte zu machen.

Bauer und Riese spielen mit einander. Der Bauer verliert und muß dem Riesen seinen Sohn ausliefern. Aber er lehrt diesen, zuerst Odhin, dann Hoenir, endlich Loki um Schutz anzuflehen. Odhin als der Erntegott birgt den Knaben in Ährengestalt in des Ackers Mitte, aber der Riese macht ihn ausfindig und nun ist es mit Odhins Schutz vorbei. Hoenir birgt ihn an eines Schwanen Hals in Flaumgestalt, doch auch da wird er gefunden. Loki rudert mit dem Knaben auf das Meer hinaus. Er fängt drei Flundern und verbirgt den Knaben in Eigestalt im Rogen eines der Fische, die er dann wieder ins Meer wirft. Der Riese fängt nachher die Fische und spürt den Knaben aus, der aber dann doch durch Lokis List gerettet wird, wobei der Riese sein Leben verliert [1].

Es ist merkwürdig, wie hier der verfolgte Knabe auf Lokis Veranlassung in ähnlicher Weise sich im Wasser versteckt, wie Loki selbst es nach der früher erzählten Sage getan haben soll. Im Rogen der Flunder schwimmt er im Meer, wie Loki als Lachs im Wasserfall. Ein Zusammenhang ist da wohl unzweifelhaft. Der Versteck im Wasser, in Tiergestalt oder im Tierleib, ist offenbar Loki bekannt und vertraut. So verbirgt er denn auch den Knaben, den er retten will, in ähnlicher Weise im Meer.

Sehr merkwürdig und interessant ist es ferner, daß wir bei den Finnen einer Sage begegnen, welche so augenfällig mit der Geschichte von dem in einen Lachs verwandelten, ins Wasser fahrenden Feuergott Loki verwandt ist, daß ein Zusammenhang

[1] Vgl. Simrock, Deutsche Mythologie, S. 130ff. G. Hüsing, Die Iranische Überlieferung, S. 214ff.

sich kaum wird abweisen lassen. Schon Weinhold hat die Verwandtschaft des finnischen mit dem germanischen Mythus erkannt, und ich halte dieselbe für um so weniger zweifelhaft, als ich noch in einer ganzen Reihe anderer Punkte inzwischen einen näheren Zusammenhang der skandinavischen mit der estnischen, resp. finnischen Sage gefunden zu haben glaube [1].

Die uns hier angehende finnische Sage findet sich in dem Volksepos Kalewala erzählt. Ich gebe sie in der trefflichen knappen Zusammenfassung von Weinhold, die auch Simrock und Much reproduziert haben [2]:

„Louhi, Pohjolas Herrscherin, hat Sonne, Mond und Sterne verzaubert, daß neun Jahre lang schon Nacht in der Welt herrscht. Da steigen Wäinämöinen und Ilmarinen — die mythischen Helden — auf den Himmel, um zu sehen, was die Gestirne verdunkelt, und Ilmarinen schlägt mit seinem Schwerte Feuer. In einer goldenen Wiege, die an Silberriemen hängt, wiegt das Feuer eine Jungfrau. Plötzlich fällt es aus der Wiege und mit Hast fliegt es durch die acht Himmel. Die beiden Götter zimmern sich ein Boot und fahren aus, das Feuer zu suchen. Auf der Newa begegnet ihnen ein Weib, die älteste der Frauen, die ihnen über des Feuers Flucht Kunde gibt. Es fuhr zuerst in Tuuris neues Haus, in Palvonens unbedeckte Wohnung. Da verbrennt es das Kind an der Mutter Brust und die Mutter verbannt es in des Meeres wilde Wogen. Das Wasser braust, es brandet hoch, vom Feuer gepeinigt stürzt es über die Ufer. Da verschlingt ein Barsch das Feuer. Vom Schmerz gepeinigt treibt er umher von Holm zu Holm, von Klippe zu Klippe, bis ein roter Lachs ihn verschlingt. Diesen verschlingt ein Hecht, der ebenfalls in furchtbarer Pein nach Erlösung seufzt. Wäinämöinen rät hierauf, ein Netz zu fertigen, das vom Säen des Leines an in einer Sommernacht vollständig zustande kommt, und auf den dritten Wurf wird

[1] Vgl. meine Arbeit „Germanische Elben und Götter beim Estenvolke“ (Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philosoph.-histor. Klasse, Bd. CLIII, Sitzung vom 31. Jan. 1906) S. 61—74.

[2] Weinhold in der Zeitschr. f. deutsches Altertum VII, 19; Simrock a. a. O., S. 134; Much a. a. O., S. 53 ff.

der Hecht gefangen. In seinem Magen findet man den Lachs, in diesem den Barsch, in ihm das Knäuel, aus dessen Mitte der Funke springt, der abermals enteilt und sich furchtbar ausbreitet, daß halb Pohjoland, weite Strecken von Savo, Karjala an manchen Seiten verbrennt. Ilmarinen gelingt es durch einen Zauberspruch, endlich das Feuer zu bändigen [1]."

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß auch in dieser originellen Sage von der Flucht des Feuers sich die altnordische Geschichte von dem Feuergott Loki, der als Lachs ins Wasser fährt und lange verfolgt, endlich gefangen wird, widerspiegelt. Doch ist der finnische Mythus so selbständig und so reich an Besonderheiten, daß ein näheres Eingehen darauf uns hier zu weit führen dürfte, abseits von dem Wege, den wir zu verfolgen haben. Es ist wichtiger, daß wir uns noch einmal zum nordischen Mythus zurück wenden und das Schicksal des Loki nach seiner Gefangennahme durch die Götter ins Auge fassen.

Der nordische Mythus erzählt, wie die Asen den gefangenen Loki in eine Höhle brachten und ihn dort mit starken Banden an drei Felsblöcke fesselten. Über seinem Haupte wurde eine Schlange, ein Giftwurm befestigt, und das Gift des Wurmes träufelt dem gefesselten Gott in das Antlitz. Aber Sigyn, sein Weib, steht neben ihm und hält eine Schale unter die Gifttropfen, dem Gatten die Pein zu lindern. Wenn die Schale voll ist, dann geht sie und gießt das Gift aus. Derweil aber tropft ihm das Gift ins Gesicht. Da windet er sich und sträubt sich dagegen, so gewaltig, daß die Erde erzittert. Das nennt man dann Erdbeben. Dort liegt er in Banden bis zur Götterdämmerung [2].

Diese Erzählung von dem gestraften, gefesselten und gequälten Feuergott Loki hat eine entschiedene Ähnlichkeit mit den Leiden des gefesselten Prometheus, des Feuerbringers und Feuergottes der Griechen. Die Übereinstimmung fällt in die Augen und ist schon oft bemerkt worden. Selbst das Erdbeben findet sich bei

[1] Vgl. die im ganzen übereinstimmende Darstellung in A. Schiefners „Kalewala, das Nationalepos der Finnen", Helsingfors 1852, S. 274—283.

[2] Vgl. Simrock a. a. O., S. 125; Golther a. a. O., S. 422; Mogk a. a. O., S. 122.

Prometheus [1], und Sigyns Beistand erinnert an die Tröstung des Titanen durch die Okeaniden. Die Frage ist nur, ob ein historischer Zusammenhang zwischen den beiden Sagen vorliegt und welcher Art derselbe dann sein dürfte. Was die Griechen von der Strafe des frevlerischen, titanischen Feuerräubers erzählen, das scheint bei den Germanen auf den als böse gedachten Feuergott selbst übertragen. Prüfen wir jedoch den nordischen Sagenkreis näher, dann ergibt sich weit größere Übereinstimmung noch; Prometheus und Loki rücken sich immer näher, der nordische Gott erweist sich gleichfalls als Feuerräuber und Frevler am himmlischen Licht, gleich dem griechischen Titanen. Und diese Erkenntnis hilft uns in überraschender Weise dazu, wichtige und bisher dunkle, auffallende Seiten im Wesen Lokis vollauf zu verstehen.

Vor allem kommt hier die Geschichte vom Raube des strahlenden Halsschmucks Brîsingamen in Betracht, den Loki ausführt und den schon Much als ursprünglichen Feuerraub erkannt hat [2]. Brîsingamen ist in dem nordischen Mythus ein herrliches Kleinod, das der himmlischen Göttin Freyja gehört. Loki weiß es mit List zu rauben, doch der wachsame Himmelsgott Heimdallr bemerkt den Raub und verfolgt den Frevler. Sie kämpfen miteinander am Singasteine, — beide in Robbengestalt. Offenbar, wie schon früher angedeutet, muß der flüchtende Räuber Loki ursprünglich als Robbe ins Meer gefahren sein. Der Kampf endigt damit, daß Loki das geraubte Kleinod, welches er hinter oder auf einer Meeresklippe verborgen hat, wieder herausgeben muß.

Brîsingamen, das geraubte strahlende Kleinod der Göttin Freyja, deutet Müllenhoff auf die Abendröte und findet dann in der Morgenröte den wiedergebrachten Schmuck [3]. Ich glaube, es liegt

---

[1] Schon Grimm weist a. a. O. S. 204 auf *χθὼν σεσάλευται* bei Aeschyl. 1081 hin.

[2] Vgl. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 54. Schon Much erklärt die gemeinsamen Züge zwischen Prometheus und Loki für „recht greifbar"; a. a. O., S. 52. Nicht nur die Strafe, sondern auch die Schuld stimmte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich überein; S. 53.

[3] Vgl. Golther a. a. O., S. 364.

näher, anzunehmen, daß mit dem Kleinod ursprünglich die Sonne gemeint war. Die Halsbandform ist dem Schmuck wohl später angedichtet worden. Das Wort „men“ bedeutet „Halsschmuck“ und „Kleinod“ überhaupt. Der Schmuck wird einmal „die schöne Meerniere“ genannt, womit offenbar ein schönes Stück Bernstein gemeint ist [1]. Als ein großes, schönes, rundes Stück gelben Bernsteins, das am Halse der himmlischen Göttin hängt und also ihren Halsschmuck bildet, konnte die Sonne gar wohl gefaßt werden, — das wäre ein passendes Bild. Aber Much lehrt uns, daß das Wort brîsing im Norwegischen und Altisländischen „Feuer“ bedeutet [2]! und wir erinnern uns jetzt auch dessen, daß die Sonnwendfeuer in Norwegen „brîsing“ genannt werden [3]. Das Brîsingamen war also eigentlich ein Feuerkleinod und Loki war der Feuerräuber, ein nordischer Prometheus! Das widerspricht aber in keiner Weise der Deutung des Schmuckes auf die Sonne, stimmt vielmehr aufs schönste damit zusammen.

Die Sonne, das himmlische Feuerkleinod, schmückt den Hals der himmlischen Göttin. Loki raubt das Sonnenfeuer, wie Prometheus das Feuer von der Sonne raubt. Der Feuerräuber ist der Sonnenräuber, ob er nun einmal die Sonne ganz stiehlt, oder sie nur um ihr köstliches Gut bestiehlt. Das sind bloß Varianten desselben ursprünglichen Mythus vom Feuerraub, der an der Sonne geübt wird. Und gerade die Bezeichnung der Sonnwendfeuer als „brîsing“ wird jetzt erst ganz verständlich. Grimm meinte bei Besprechung des merkwürdigen Ausdrucks, er könnte von der Flamme auf den Schmuck der Freyja, wie von dem Schmuck auf die Flamme übertragen sein [4]. Ist aber unsere Deutung richtig, dann bedürfen wir der Annahme solch einer Übertragung garnicht. Die Sonnwendfeuer, wie wir schon wissen, stellen das Sonnenfeuer, die Sonne, symbolisch dar. War das Brîsingamen, das Brîsing-Kleinod, die Sonne selbst und bedeutete brîsing soviel wie Feuer, dann konnte es für die symbolischen Sonnwendfeuer gewiß keinen passenderen Namen geben, denn der Name brîsing bedeutete zugleich die Sonne und das Feuer!

[1] Vgl. Golther a. a. O., S. 364.
[2] Vgl. Much a. a. O., S. 54.
[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.
[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

Der Feuerraub ist, wie schon Much erkannt hat[1], aller Wahrscheinlichkeit nach der ursprüngliche Grund, warum Loki einmal als Lachs, einmal als Robbe ins Wasser fährt, das eine Mal vor den Göttern, das andere Mal vor dem himmlischen Wächter Heimdallr flüchtend. Loki ist Feuergott und Feuerräuber in einer Person, wie das ja auch bei Prometheus der Fall ist, wenn dieser auch nicht in ganz Griechenland als Gott verehrt wird. Loki erinnert auch darin in seinem Wesen sehr an den griechischen Titanen, daß er wie dieser durch große List und Verschlagenheit ausgezeichnet ist. Wir sahen es schon früher, wie diese Eigenschaften bei Prometheus fort und fort hervorgehoben werden, sie treten aber bei Loki in all seinem Tun fast noch mehr hervor. Diebstahl und Raub, Betrug und Lüge, die wir so oft bei den verschiedensten primitiven Völkern gerade den feuerbringenden Wesen zugeschrieben finden, sie sind auch für Loki wie für Prometheus charakteristisch. Ist Loki aber schon so nah an Prometheus herangerückt, dann darf wohl auch daran erinnert werden, daß beide als Menschenbildner auftreten. Im übrigen weichen die beiderseitigen Mythen stark von einander ab, wie ja überhaupt Prometheus und Loki neben auffallenden Übereinstimmungen doch auch große Verschiedenheiten zeigen. Den Menschen des Prometheus gaben aber auch meist andere Götter, gewöhnlich Zeus oder Athene, Seele und Leben[2], wie im nordischen Menschenschöpfungsmythus Odem und Seele von Odhin und Hoenir stammen.

Es muß für den Mythus vom Feuerraub aber doch noch besonders betont werden, daß derselbe bei Loki stark verdunkelt und vergessen, ganz umgewandelt in die Halsbandgeschichte, erst auf dem Wege gelehrter Kombination sich hat aufdecken lassen, während er bei Prometheus klar und deutlich als die wichtigste Tat, die Ursache seines tragischen Schicksals dasteht. Dieser Umstand und alle die sonstigen großen, charakteristischen Verschiedenheiten des Mythus hier und dort lassen es ganz ausgeschlossen erscheinen, daß etwa die Prometheusgeschichte durch

---

[1] Vgl. Much a. a. O., S. 54.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 80.

Übertragung in die nordische Götterwelt eingedrungen sein könnte. So leicht das den historischen Bedingungen nach möglich wäre, — ein Reflex der griechischen Feuerraubsage im Norden würde zweifellos ein ganz anderes Gesicht, ein weit leichter erkennbares Gepräge tragen, als die Geschichte vom Raube des himmlischen Halsbandes Brîsingamen durch Loki. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß hier ein alter, urverwandter, urarischer Mythus vorliegt, der bei Griechen und Skandinaviern erhalten, bei beiden sich doch ganz eigentümlich und sehr verschieden entwickelt hat.

Der Feuerräuber und Sonnenräuber Loki führt uns aber noch zu einem anderen merkwürdigen Mythus, der das Gepräge höchsten Altertums trägt und mit Lokis Person untrennbar fest verbunden erscheint. Ich meine die Geschichte vom Fenris-Wolf und seinem Verschlingen der Sonne.

Der Fenris-Wolf ist ein mythisches Ungetüm, von dem erzählt wird, daß es den Mond verfolge und zu verschlingen drohe, von dem es aber auch einmal heißt, daß es die Sonne verschlingt [1]. Verwandte Gestalten sind die Wölfe Sköll und Hati, von denen der erstere die Sonne, der zweite den Mond verfolgt. Im Volksglauben der Schweden, Dänen und Norweger lebt heute noch der Sonnenwolf fort, der Solvarg oder Solulv, und die Isländer nennen die Sonnenfinsternis „ûlfakreppa", d. h. Wolfesnot [2]. Es ist die bekannte, über die ganze Erde verbreitete Vorstellung, daß bei einer Verfinsterung der großen Himmelslichter furchtbare Ungeheuer, riesige Tiere oder Dämonen diese zu verschlingen drohen, daher in solch einem Falle viele Völker Lärm zu machen pflegen, um das Ungeheuer zurück zu schrecken. Den alten Germanen war es ein Wolf. Der Fenris-Wolf gilt nun als Sohn des Loki und nach Grimm wäre es geradezu Loki selbst in der Wiedergeburt [3]. Der Zusammenhang ist zweifellos richtig, nur die zeitliche Folge wahrscheinlich die umgekehrte. Der sonnenverschlingende Wolf ist wohl der Vorläufer des Sonnen- und Feuerräubers Loki. Es läßt sich oft beobachten, daß Mythen

[1] Vafthrudnismâl 47; vgl. Golther a. a. O., S. 524.
[2] Vgl. Golther a. a. O., S. 524, Anm. 3.
[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 202.

und Märlein ursprünglich von bestimmten Tieren erzählt werden, an deren Stelle dann später menschengestaltige Wesen, Heroen und Götter treten. Auch beim Mythus vom Feuerraube findet sich das. Der Tiermythus lebt oft daneben weiter, in verschiedener Form. Bald kann der Gott gelegentlich auch in Tiergestalt erscheinen, oder das Tier ist sein Begleiter, sein naher Verwandter oder sonstwie enger mit ihm verbunden. So mag auf den ganz primitiven, auch heute noch fortlebenden Mythus vom Verschlingen der Sonne durch den Wolf der spätere Mythus von dem menschengestaltig gedachten, heroischen, dämonischen oder göttlichen Sonnenräuber und Feuerräuber gefolgt sein, den wir im Loki-Mythus vor uns haben.

Die Skandinavier haben den sonnenverschlingenden Wolf zum Sohne des Loki gemacht. Das umgekehrte Verhältnis wäre bei einem Asengotte auch nicht wohl möglich gewesen. Die nahe Zusammengehörigkeit beider ist aber deutlich ausgedrückt und Grimm hat wohl ganz das Rechte getroffen, wenn er im Fenris-Wolf geradezu den Loki selbst, nur in einer anderen Form, einer anderen Geburt, wieder erkennen will.

Wir haben nach alledem bei Loki eine eigentümliche Doppelbeziehung festzustellen. Er ist zweifellos ganz elementar das Feuer selbst, resp. ein Feuerdämon, ein Feuergott und berührt sich deutlich mit Agni und Apollon, wie auch mit Vulcanus. Er ist das Feuer, wie es im Ofen brennt, aber man erkennt sein Wesen auch in der Sonnenglut, im Sonnenfeuer wieder, — wie das bei Agni, Apollon, Vulcanus in verschiedenen Abstufungen sich ebenfalls zeigte. Die Mythen von seinem Ursprung und von dem Hineinfahren ins Wasser in Tiergestalt verbinden Loki mit Agni und Apollon. Das starke Hervortreten der gefahrdrohenden verderblichen Seite des feurigen Elementes erinnert wiederum mehr an Vulcanus, obgleich auch diese Seite weder Agni noch Apollon fehlt. Andererseits erweist sich aber Loki deutlich auch als alter Feuerräuber und Sonnenschädiger und berührt sich darin mit dem griechischen Prometheus. Das Arglistige und Betrügerische in seinem Wesen hat offenbar hier seine Wurzel, denn das liegt auch sonst mehr oder minder von Hause aus in der Natur des

mythischen Feuerdiebes. Auch die Strafe des Feuerräubers hat Loki mit Prometheus gemein. Im Hintergrunde aber taucht noch als uralte verwandte Gestalt und als eine Art theriomorpher Vorgänger der die Sonne verfolgende und angreifende, die Sonne verschlingende Wolf auf.

So scheint ganz Widersprechendes in Loki vereinigt: Feuergott und Feuerräuber, Sonnenfeuer und Schädigung oder gar Vernichtung der Sonne. Die Widersprüche sind nicht abzuleugnen, brauchen uns aber in keiner Weise irre zu machen. Sie müssen in einer komplizierten Geschichte der Göttergestalt begründet sein. Es ist ganz analog, wenn auch Prometheus Feuerräuber und Feuergott in einer Person ist, oder wenn bei den Indern Mâtariçvan der Feuerbringer ist, während andererseits auch der Feuergott Agni den Beinamen Mâtariçvan führt, so daß hier Ähnliches im Hintergrunde zu liegen scheint. Die quälende Strafe haftet hier an dem übermütigen Bhrigu, der ebenfalls Feuerbringer ist, wenn er auch — wohl infolge einer späteren Verschiebung — nicht gerade dafür gestraft wird, sondern für einen anders charakterisierten Übermut gegenüber den Göttern. Wir werden vermuten müssen, daß das feuerbringende Tier, der Wolf oder der Vogel, das die Sonne verfolgende, die Sonne schädigende oder gar verschlingende Ungetüm, die ältesten, primitivsten Vorstellungen sind, die schon der grauesten Vorzeit angehörten. Jünger ist aller Wahrscheinlichkeit nach der menschliche, resp. menschengestaltige, heroische oder göttliche Feuerräuber, der listige und schlaue, verschlagene Feuerdieb, dessen Kühnheit und Klugheit den Menschen aber doch Wertvolleres schenkt und darum verehrungswürdig erscheint. Noch jünger ohne Zweifel ist endlich der große allgemeine Feuergott, dessen Wesen furchtbare, verderbliche und wohltätige, segenbringende Eigenschaften in sich vereinigt und dem Wesen der Sonne verwandt erscheint.

In Loki finden wir Züge all dieser drei Entwicklungsstufen vereint und zusammengeschweißt, und da sind Widersprüche nur zu natürlich. Wunderlich verschlingen sich in denselben Mythen der prometheische Feuerraub und die Sonnenschädigung mit jenem Hineinfahren ins Wasser, das bei Indern und Griechen an den

Gestalten der hohen und heiligen Feuergötter Agni und Apollon haftet. Jene Heiligkeit und priesterliche Würde aber, die Agni und Apollon auszeichnet, hat Loki wohl niemals besessen. Sie hat sich wohl erst nach der Trennung der Arier, bei Indern und Griechen selbständig entwickelt, gleichzeitig — wie man vermuten muß — mit der Entwicklung des Priestertums und Opferwesens, durch diese augenscheinlich bestimmt und beeinflußt. Die elementare Beziehung zum Feuer und sogar etwas von der Ausdehnung seines Wesens auf die Sonne, auch Klugheit und Schönheit hat Loki mit diesen Göttern gemein, zu einem eigentlich edlen, reinen und heiligen Wesen hat er es aber wohl niemals gebracht, wenn er auch mit den höchsten Göttern in nahe Verbindung getreten und einer der Ihren, einer der Asen geworden ist. Es hafteten ihm zu viel Schlacken an aus uralten, rohen Zeiten, und eine spätere Epoche der Mythologie scheint sich daran ergötzt zu haben, gerade diese Züge, die List und Tücke, das Räuberische und Schadenfrohe an ihm in eigenartiger Weise fortzubilden. Als der Intrigant bringt er Aktion und Leben in die Göttergesellschaft hinein.

Noch erübrigt uns ein Überblick über die Reste des Feuerkults in germanischen Landen, doch geht schon aus unseren früheren Darlegungen hervor, daß gerade bei den großen allgemeinen Feuerfesten der Kultus des Feuers von demjenigen der Sonne garnicht sich scheiden läßt, wie schon Jacob Grimm ganz richtig vom Feuer bei den Germanen bemerkte, daß „ein Teil des ihm gewidmeten Kultus in dem der leuchtenden und wärmenden Sonne begriffen sein“ möchte[1]. Es fällt auch entschieden auf, daß so gut wie nirgends bei diesen vielfach schon besprochenen Feuerfesten, die von Weihnacht bis Johannis sich hinziehen und ihre Existenz mit großer Zähigkeit behauptet haben und noch behaupten, der Name oder die Person eines Feuergottes hervortritt. Man wird daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß unsere Vorfahren einen solchen garnicht gekannt haben. Das Zeugnis des Caesar, das Zeugnis der Skandinavier und die deutlichen

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 500.

Beziehungen des Loki zu Agni, Apollon, Prometheus, Vulcanus lassen uns einen solchen vielmehr mit Bestimmtheit voraussetzen. Aber wohl wird man schließen dürfen und müssen, daß es nicht die Verehrung eines solchen Gottes war, in welcher jene großen Feuerfeste ihre Wurzel, ihre Begründung und Veranlassung hatten. Man wird annehmen dürfen, daß diese Feuerfeste weit älter sind als die Ausprägung der Gestalt eines eigentlichen Feuergottes, daß die Anfachung dieser Feuer eine uralte, primitive Zauberhandlung war, eine magisch-kultliche Begehung, die die Sonne kräftigen und fördern sollte und mit der Sonne das Gedeihen der Vegetation, des gesamten Naturlebens. Diese Feuer werden zu mancherlei Gedanken und Phantasien die Anregung gegeben haben, unter ihrem Eindruck wird auch die Idee eines Feuergottes, der der Sonne verwandt und mit ihr eines Wesens ist, entstanden sein; es flammten aber diese Feuer schwerlich von Hause aus zu Ehren eines solchen Gottes, als Ausdruck eines ihm gewidmeten Kults.

Wäre dies letztere der Fall, dann hätte sich ohne Zweifel mit den Feuern auch eine Erinnerung an jenen Gott erhalten. Das ist aber nicht der Fall. Was sich erhalten hat, ist die weit ältere, die uralte primitive Zauberhandlung, die aufs festeste in den Gewohnheiten des Volkes wurzelte und zweifellos für eine Handlung von großer Wichtigkeit galt. Sie durfte nicht versäumt werden, ohne daß großer Schade daraus erfolgt wäre. Daran hielt der Volksglaube mit großer Zähigkeit fest. Die Geschichten von einem Feuerdämon, einem Feuerbringer, einem Feuergott konnten dagegen leicht unter der Herrschaft einer neuen Religion höherer Ordnung vergessen werden und verloren gehen, wie das tatsächlich bei den meisten germanischen Stämmen in christlicher Zeit stattgefunden hat.

Wir haben der Sonnenfeuerfeste schon in so ausreichendem Maße früher gedacht, daß eine Schilderung derselben hier nicht mehr nötig ist. Nur nach einer Seite hin bedürfen unsere früheren Darlegungen noch einer Ergänzung, und zwar bezüglich der Erzeugung jener heilvollen Feuer.

In Deutschland findet sich an vielen Orten die Sitte des sog. Notfeuers der entsprechende Bräuche auch in England und

Skandinavien gegenüberstehen. Es ist das ein auf feierliche Weise durch Reibung von Holz gewonnenes, neues oder wildes Feuer, dem bedeutsame Wirkungen zugetraut werden und das man namentlich in Anlaß gefährlicher Viehkrankheiten zu erzeugen pflegt, um dann das Vieh über dasselbe hin zu treiben und so zu reinigen, zu heilen. Der Name „Notfeuer“ bedeutet nicht etwa das um der Not willen erzeugte Feuer, wie man nach obigem geneigt sein könnte anzunehmen; wahrscheinlich auch nicht das durch Nötigung, durch Zwang, d. h. die Gewalt der Reibung aus dem Holz gelockte Feuer, sondern — von einer ganz anderen Wurzel abgeleitet — einfach das Reibungsfeuer, ähnlich wie die ganz entsprechenden schwedischen Bezeichnungen vrideld und gnideld nichts anderes bezeichnen als das durch Reibung gewonnene Feuer [1].

Die Methoden, das Notfeuer zu erzeugen, sind recht verschiedene, immer aber wird es durch Reibung von Holz gewonnen, entsprechend der eben angegebenen wahrscheinlichen Etymologie des Namens. Man sollte denken, daß durch Stahl und Stein sich ebenso gut ein neues, wildes Feuer beschaffen ließe, wenn schon einmal ein solches, gewissermaßen noch unverbrauchtes, von Menschen nicht benutztes, unmittelbar aus der Natur entspringendes Feuer von dem Volksglauben gefordert wird. Allein das ist nicht der Fall. Das heilvolle Feuer muß durch Holzreibung erzeugt sein, nur dann hat es die erforderliche Kraft und Wirkung [2]. Dieser offenbar auf uralter Tradition beruhende Nimbus, der gerade dem Reibungsfeuer zukommt, spricht, wie mir scheint, deutlich dafür, daß dies die älteste Methode der Feuergewinnung überhaupt ist. Ebendarum ist sie die heiligste und heilbringendste. Und sie steht in ähnlichem Ansehen noch bei vielen anderen Völkern, arischen und nichtarischen.

Eingehend wird das deutsche Notfeuer schon im 17. Jahrhundert von Joh. Reiskius geschildert, aber auch andere ältere und jüngere Quellen belehren uns darüber. Nach Reiskius wird ein Eichenpfahl in die Erde geschlagen, ein Loch durchgebohrt

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 505. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 502. 504.

und darin eine hölzerne Winde so lange gedreht, bis es Feuer gibt. Es kann aber auch eine mit Lumpen umwickelte Welle oder Winde in zwei durchbohrten Pfählen gedreht werden. Nach Kuhn werden in der Mark zwei Pfähle eingegraben und hanfene Stricke so lange um sie herum gezogen, bis Feuer erscheint. Eine neuere Schilderung aus der Gegend von Hildesheim gibt zwei eichene Pfähle an, die in die Erde gegraben sind und die jeder eine Vertiefung haben, in die ein Querstock paßt. Die mit Hülfe eines Seiles bewirkte energische Drehung dieses Stockes läßt zuletzt das Feuer entspringen. Andere Quellen geben an, daß das Notfeuer durch Drehung eines Wagenrades erzeugt wird. Nach Nicolaus Gryse, im 16. Jahrhundert, wurde das Notfeuer in Mecklenburg zu Johannis aus dem Holze gesägt, und eine Quelle des 17. Jahrhunderts lehrt das wilde Feuer für ein Zauberbad dadurch erzeugen, daß man mit einer Säge vom Holze eines Apfelbaumes, den der Blitz getroffen, so lange auf einer hölzernen Schwelle sägt, bis sie sich entzündet. Auch das schottische, also keltische Notfeuer wird teils durch Drehung eines Rades, teils mit Hülfe von Pfosten erzeugt[1].

In Tirol hat sich die Feuerreibung als ein Spiel der Knaben erhalten. Es wird mit Hülfe einer Schnur ein zugespitztes Holz in der Vertiefung eines anderen Holzes so lange gedreht, bis es Feuer gibt. Das nennt man dort „Hexen braten“[2]. Eben dasselbe kennen auch die Knaben in der Schweiz, nach Toblers Angabe, während nach anderen dabei in Appenzell ein Seil auf einem Holze gerieben wird, bis es Feuer fängt. In der Schweiz heißt das Spiel „de tüfel häla“, d. h. „den Teufel entmannen“. Kein Zweifel, daß hier das Kinderspiel auf uralten Brauch zurückweist.

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 506 ff. Ich erwähne die schottischen Bräuche in Zusammenhang mit den germanischen, weil wir von einem Feuergott der Kelten nichts wissen und daher den Kelten hier kein besonderer Abschnitt gewidmet werden kann.

[2] Eine nähere Schilderung des Verfahrens habe ich nach mündlichem Bericht eines würdigen tirolischen Schulmannes in den Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien veröffentlicht. Die übrigen Angaben oben entstammen fast alle Grimm a. a. O., S. 502 ff.

Wichtig ist die Angabe bei Reiskius, wie auch in Marburger Untersuchungsakten vom Jahre 1605 und noch neuerdings aus der Gegend von Hildesheim, daß bei der Erzeugung des Notfeuers durchaus zuvor alles Feuer in allen Häusern ausgelöscht sein müsse. Dieselbe Angabe wird für das schottische Notfeuer gemacht. Will die Prozedur nicht gleich gelingen, so wird das in Deutschland wie in Schottland dem zugeschrieben, daß irgend jemand sein Feuer trotz des strengen Gebotes nicht gelöscht habe, und eifrig wird nach dem Schuldigen gesucht. Ist das neue Feuer erzeugt, dann holt sich ein jeder davon einen Brand und zündet damit aufs neue sein Herdfeuer an, ganz ähnlich, wie wir schon von Lemnos solche Austeilung des neuen Feuers vernehmen, welches dorthin aus Delos, aus dem Tempel des Apollon gebracht wurde.

Das Notfeuer wird in Deutschland, wie schon erwähnt, hauptsächlich bei Viehseuchen oder auch um solchen vorzubeugen, erzeugt. Das Vieh wird dann durch das Feuer oder über die Reste desselben getrieben und davon erwartet man die heilsame Wirkung. Ganz dasselbe gilt für das Notfeuer in Schottland. Man legt wohl auch nach Reiskius die gelöschten Brände des Feuers in die Krippe, worin das Vieh gefüttert wird. Einige Ortschaften bereiten das Feuer jährlich, um der Viehseuche vorzubeugen, andere erst bei dem wirklichen Ausbruch [1]. Aber wir hörten auch schon, daß solches Reibungsfeuer zur Bereitung eines Zauberbades erzeugt wurde. Wir hörten früher schon, daß Eccard an einem Pfingstmorgen Pferdehirten Feuer aus Holz reiben und ihren Kohl daran kochen sah, um durch den Genuß desselben das ganze Jahr vom Fieber verschont zu bleiben. Wir hören aus Schweden, daß dort der aufsteigende Rauch des Reibungsfeuers (gnideld) für heilbringend gilt, daß man Obstbäume und Netze damit räuchert. Erstere sollen dadurch fruchtbar werden, die Netze dann viele Fische fangen [2].

Wenn aber das Reibungsfeuer der Knaben in Tirol und in der Schweiz die Hexen braten oder den Teufel entmannen soll, dann

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 504. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 505. 507.

deutet das gewiß auf den uralten Glauben, daß solches Feuer die bösen Dämonen schädige oder vernichte. Wir finden also dem Notfeuer gerade jene Eigenschaften zugeschrieben, die nach unseren früheren Darlegungen dem heiligen Feuer der großen Sonnenfeuerfeste eigen waren, vor allem die Fähigkeit, das Vieh gesund, die Vegetation fruchtbar zu machen, Krankheiten oder böse Dämonen abzuwehren, zu schädigen oder zu vernichten, aber auch sonst noch allerlei heilbringende Zauberkraft.

Nach der Angabe des Nicolaus Gryse müssen wir annehmen, daß das regelmäßige Johannisfeuer in Mecklenburg so erzeugt wurde. Er nennt es nodfüre, d. h. Notfeuer. Für das Osterfeuer, also das Frühlingsfeuer, finden wir keine derartige Angabe, gewiß aber hat Grimm recht, wenn er vermutet, daß auch das Osterfeuer ursprünglich wohl als Notfeuer, d. h. als Reibungsfeuer erzeugt wurde [1]. Mit Recht erinnert er an den lemnischen Brauch, an die Neuerzeugung des Vestafeuers in Rom durch Holzreibung, sowie an die merkwürdige Sitte der Creek-Indianer, einmal im Jahr, beim Erntefest, ein neues reines Feuer durch Holzreibung zu erzeugen, wo dann auch zuvor alle Feuer in den Wohnungen gelöscht, später das neue Feuer in alle Wohnungen verteilt wurde [2].

Wir kennen diese Sitte des Neufeuers jetzt noch bei manchen anderen primitiven Völkern. Sie beruht auf dem Glauben, daß das Feuer, und mit ihm die Sonne, einmal im Jahr erneuert, neu geboren werden müsse. Nur so könne Feuer und Sonne fort und fort frisch, jung und kräftig erhalten werden. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, daß auch bei den Germanen, und bei den Ariern überhaupt, ursprünglich derselbe Glaube und derselbe Brauch lebendig waren, daß sie also einmal im Jahr, sei es nun im Frühlingsanfang oder zu Johannis, das neue Feuer, das sonnensymbolische Feuer durch Reibung aus dem Holz erzeugten und diesem jungen Feuer alle möglichen heilvollen Wirkungen zutrauten. Alle die besprochenen Sitten und Bräuche erklären sich aufs einfachste unter dieser Voraussetzung.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 509. 521. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 507. 508.

Von diesem, dem sonnensymbolischen Feuer, das zweifellos öffentlich entflammt wurde, das allen gehörte, um das alles Volk sich sammelte, ist natürlich auch hier das Herdfeuer jedes einzelnen Hauses wohl zu unterscheiden, — auch dann, wenn hier ebenfalls die Sitte galt, jedes Hauses Feuer alljährlich neu an diesem allgemeinen Feuer zu zünden, — wie wohl sehr wahrscheinlich sein dürfte, da gerade ein entsprechender Brauch vom Notfeuer Deutschlands und Schottlands berichtet wird.

Einen besonderen Gott oder eine besondere Göttin des häuslichen Herdfeuers kennen wir in Deutschland nicht; und wenn in Skandinavien das Feuer im Ofen als Lokje oder Loki angeredet wird, so ist es wohl deutlich, daß man damit den allgemeinen Feuergott oder Feuerdämon meint, der sich überall in dem feurigen Element offenbart, also auch im Feuer des Ofens oder des häuslichen Herdes. Ganz aus demselben Grunde erschien dem Römer sein Vulcanus auch im häuslichen Herdfeuer, dem Inder sein Agni und — wenn meine Vermutung richtig ist — auch dem Griechen ursprünglich sein Apollon. Ehrungen und gelegentliche Opferspenden, dem Feuer des häuslichen Herdes oder des Ofens dargebracht, sind auch ohne die Annahme einer besonderen Gottheit durchaus das Natürliche und zu Erwartende, und derartiges ist uns denn auch aus Deutschland und anderen germanischen Ländern vielfach bezeugt und hat sich sogar bis in die neueste Zeit hinein erhalten, so daß wir durchaus berechtigt sind von einem primitiven Kultus des häuslichen Feuers zu reden, der gewiß aus uralter Zeit herstammt.

Bei den Germanen wurde einst und wird zum Teil noch die junge Ehefrau, wenn sie das Haus des Gatten zum ersten Mal betritt, dreimal um den Herd herum geführt. Aus norddeutschen Gegenden, wo die Sitte noch lebt, wird ausdrücklich angegeben, daß auf dem Herde ein frisches Feuer brennen müsse [1]. „Auch in dem alten deutschen, namentlich norddeutschen Bauernhause bildete der Herd — wie bei den Römern — den Mittelpunkt, hinter welchem die Frau des Hauses thronte und das Ehebett

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten usw., S. 128.

stand, so daß sie alles übersehen konnte und Tag und Nacht unter Augen hatte. Auf einem solchen Herde brannte das Feuer den ganzen Tag und glimmte selbst die Nacht hindurch. Nur wenn der Hausherr gestorben war, wurde es ausgelöscht [1]."

Sehr interessant und merkwürdig ist eine in Schweden und Norwegen bis in unsere Zeit hinein lebendige Sitte, die uns Grimm schildert und die man „Eldborgs Skål trinken" nennt [2]. Es werden zu Lichtmeß zwei große Lichter aufgestellt. „Jedes Glied des Hauses sitzt der Reihe nach zwischen ihnen nieder und tut aus hölzernem Becher einen Trunk. Nach dem Trinken wird die Schale rückwärts über das Haupt geworfen. Stellt sie sich niederfallend um, so stirbt der Werfende; steht sie recht auf, so bleibt er am Leben. Frühmorgens hat schon die Frau Feuer in dem Backofen gemacht und versammelt nun in einem Halbkreis vor dem Ofenloch ihr Gesinde. Alle biegen die Knie, essen einen Bissen Kuchen und trinken „Eldborgs Skål". Was von Kuchen und Getränk übrig ist, wird in die Flamme geworfen. Unverkennbare Spur heidnischer Feuerverehrung, auf das christliche Fest der Kerzenweihe, welches die meiste Ähnlichkeit damit gewährte, verlegt [3]."

Man wird dieser Beurteilung Grimms gewiß beistimmen. Die Sitte zeigt uns deutlich Feuerverehrung, Feueropfer und damit verbunden ein primitives Orakel. Verehrung und Opfer aber gilt dem häuslichen Feuer. Mit Recht hat auch Grimm schon darauf hingewiesen, daß in deutschen Märchen und Sagen vielfach der Zug begegnet, vor dem Ofen zu knien und ihn anzubeten, — augenscheinlich etwas ganz Ähnliches, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, wie das Knien vor dem Ofenloch in Skandinavien beim Eldborgs Skål. „Unglücklich Verfolgte wenden sich zum Ofen und klagen ihr Leid, enthüllen ihm ein Geheimnis, das sie der Welt nicht anvertrauen." Aus dem Kinderspiel führt Grimm den seltsamen Reim an:

> Lieber Ofen, ich bete dich an,
> Hast du eine Frau, hätt' ich einen Mann!

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., II, S. 159.

[2] dricka eldborgs skål, Grimm a. a. O., S. 523; eld heißt das Feuer; also etwa „Feuerburgs Wohl trinken".

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 523.

Und aus einem Schauspiel des 17. Jahrhunderts die Wendung: „Komm, wir wollen hingehen und vor den Ofen knien! Vielleicht erhören die Götter unser Gebet [1].“

Diese seltsame, nur in halbverstandenen Resten und Entstellungen erhaltene Ofenverehrung in Deutschland, das Sichflüchten zum Ofen, Knien vor dem Ofen, Anbeten des Ofens deutet ohne Zweifel zurück auf uralten Kult des häuslichen Feuers bei den Germanen [2].

Ein solcher Kult wird uns noch auf andere Weise bezeugt durch das bis in die Gegenwart fortdauernde Füttern des Feuers, das in verschiedenen Gegenden in recht primitiver Form namentlich um die Weihnachtszeit geübt wird und uns an das Feueropfer beim skandinavischen Eldborgs Skål wie auch an das Darbringen der Haut gekochter Milch für Lokje in Telemarken erinnert. Ein solches Zeugnis habe ich mündlich von zuverlässiger Seite aus Deutschböhmen erhalten, aus dem Orte Schwarzthal, Gemeinde Deutsch-

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 523.

[2] Grimm brachte das Wort „Ofen“, gotisch auhns, altschwedisch omn, ofn, ogn, neuschwedisch ugn a. a. O. mit ind. agni, lat. ignis, litt. ugnis, slavisch ogonj zusammen, so daß es eig. „Feuer“ bedeuten würde. Neuerdings stellt man es vielmehr mit dem indischen ukhâ zusammen (vgl. Kluge, Etym. WB. s. v. Ofen); ukhâ ist die irdene Feuerschüssel, die bei der Schichtung des Feueraltars, der agniciti, in Indien eine große Rolle spielt. Das heilige Feuer ruht, vor der Fertigstellung des Altares, in der ukhâ und wird in ihr umhergetragen. Zwischen dieser mit Buckeln versehenen indischen Feuerschüssel und dem Dreifuß des Apollon habe ich schon vor Jahren einen Zusammenhang vermutet (vgl. oben S. 504. 505). Es wäre merkwürdig genug, wenn der deutsche „Ofen“ damit zusammenhängen und darauf zurückgehen sollte. Nur eine neue Bestärkung unserer Ansichten. Kluge nimmt an, daß die ursprüngliche Bedeutung von Ofen „Topf“ gewesen sei und führt zum Beleg das angelsächsische Wort ofnet „kleines Gefäß“ an. Unser Ofen wäre also eigentlich als ein Feuertopf, eine Feuerschüssel zu denken. Dieser Ansicht ist auch Otto Schrader, der in s. Reallexikon unter „Ofen“ S. 592 bemerkt: „In mehreren Fällen sind uralte Bezeichnungen des Ofens aus alten Wörtern für Topf hervorgegangen. Dies ist der Fall bei got. auhns, ahd. ofan, griech. ἰπνός (uqnos) Backofen: sanskr. ukhâ „Kochtopf, Pfanne“ und ebenso bei lat. fornus (woraus irisch sornn), fornax, Fornax „Göttin der Backöfen“: gemeinslavisch gernŭ, altslav. grŭnŭ, das in den einzelnen Slavinen die Bedeutungen „Herd, Topf, Ofen“ aufweist.“

Beneschau. Die aus Deutsch-Beneschau gebürtige Mutter meiner Berichterstatterin Rosine Redl pflegte regelmäßig einmal im Jahr, am Abend des 24. Dezember oder auch zu Mittag am 25. Dezember, die Fütterung des Feuers im häuslichen Herde vorzunehmen. Es mußte dann von allem, was man aß, etwas übrig gelassen und dieses dann ins Feuer geworfen werden. Die Mutter tat das stets mit der größten Ehrfurcht, nach dem gemeinsamen Essen. Sie pflegte beim „Füttern" zum Feuer zu sprechen: „Säh, Feuer, da hast auch was von unserm Essen! Nun bleib uns auch wieder 's ganze Jahr treu!" So recht freundlich und liebevoll hat sie das immer gesagt. Und wenn dann das Feuer recht lustig prasselte, dann hat sie sich gefreut und gesagt: „Schaut's nur, wie es ißt!" Diesen Brauch hatte die Mutter von ihrer seligen Mutter gelernt, die das auch stets zu tun pflegte und überhaupt sehr an den alten Bräuchen festhielt.

Meine Berichterstatterin setzte erklärend hinzu, für gewöhnlich habe man bei ihnen dem Feuer darum nichts zu essen geben können, weil alle Überreste von den Speisen immer dem Vieh und anderen Tieren gegeben werden mußten: der Kuh, der Ziege, dem Schwein, der Katze. So konnte es nur ausnahmsweise geschehen und geschah dann mit großer Feierlichkeit. Die meisten Leute, die noch am Alten hielten, hätten das in jener Gegend getan [1].

---

[1] In meinem Hause, wo Rosine Redl als Haushälterin diente, hielt sie eine besondere Fütterung des Feuers zu Weihnachten nicht für nötig, weil dasselbe „eh genug bekomme". Sie werfe ihm immer ab und zu etwas hin. Hier gab es keine Tiere, die das hätten beanspruchen können. Man pflegte in der Heimat der Redl auch dem Wasser im Brunnen zur gleichen Zeit etwas zu essen zu geben, damit es sich nicht verliere, sondern dem Hause treu bleibe; Nüsse u. dgl. Dinge, die das Wasser nicht verunreinigten. — Ich erfuhr von diesem „Füttern des Feuers", als ich der R. Redl von den Indern erzählte, sie hätten das Feuer verehrt und ihm Schmalz u. dgl. als Nahrung zugeworfen. Sie war sehr erstaunt und sagte, das hätten sie zu Hause ja auch getan. Und nun folgte der Bericht. — Die Redl war übrigens fest davon überzeugt, daß das Feuer, die Sonne, der Wind und andere Naturerscheinungen ein Bewußtsein hätten, sehen, hören, denken, sich ärgern und freundlich sein könnten. Sie war eine gläubige Katholikin und hatte viel gesunden Verstand. Das störte aber

Das Feuer sollte dadurch, daß man es fütterte und ihm zeigte, man gebe ihm sein Teil von allem Essen redlich ab, freundlich gestimmt und dazu bewogen werden, treu zu bleiben. Unterließ man die Spende, dann galt der Glaube, daß leicht ein Feuerschaden ausbrechen könne, weil das Feuer dann unwillig und ärgerlich werde. Lehrreich zur Illustration dieser Anschauung ist das folgende Geschichtchen. Die Mutter der Redl erzählte, man habe einmal zwei Feuer mit einander reden gehört. Das eine sagte, es bekomme nichts zu essen; das andere dagegen, es bekomme immer von allem etwas ab, was die Hausleute zu essen hätten. Da wäre das erste unzufrieden gewesen und hätte gesagt, es werde ausfahren. Und richtig brach da in dem Jahre ein Feuer aus!

Wir haben hier eine durchaus primitive Vorstellung: das belebt gedachte Feuer, das gefüttert werden muß und im Unterlassungsfalle ärgerlich und gefährlich wird. Es ist in dieser Vorstellung wohl der Elementargedanke treu erhalten, aus dem das Opfer im häuslichen Feuer hauptsächlich entsprungen sein dürfte. Dieselbe Vorstellung liegt, wie wir schon gesehen haben, dem vorherrschenden Kult des römischen Vulcanus zugrunde. Man verehrt ihn, um ihn freundlich zu stimmen, damit er nicht ausbreche und Schaden stifte.

Auch in Tirol pflegte man früher das Feuer zu füttern, wie übrigens auch den Wind und das Wasser, sogar die Erde. Man warf am Weihnachtsabend etwas von den Speisen ins Feuer, — also wie in Deutsch-Böhmen. Im Salzburgischen verfuhr man ähnlich am „Sonnwendtag“: Man warf etwas von dem Brei der Mahlzeit ins Feuer. In Kärnten wird, ebenso wie der Wind, auch das Feuer „gefüttert“. Der Kärntner Bauer wirft Speck, Schmalz und sonstige Speisen ins Feuer, um sein Haus vor einer Feuersbrunst zu bewahren [1].

Da Kärnten ein ursprünglich slavisches Land ist, kann dies

diese Vorstellungen durchaus nicht. Sie besaß einen ganz naiven, elementaren Glauben an die Belebtheit der Natur, der gewiß wohl im Volke noch weiter verbreitet ist, als wir für gewöhnlich anzunehmen geneigt sind.

[1] Vgl. Wuttke, Volksaberglaube, S. 86. 87; Tylor a. a. O., II, S. 286.

auch auf slavischer Tradition beruhen. Wir erfahren auch sonst Ähnliches von slavischen Stämmen. Bei den Böhmen gilt es als gottlos, ins Feuer zu speien. Es ist auch nicht recht, die Krumen der Mahlzeit wegzuwerfen, denn sie gehören dem Feuer. „Von jedem Gericht soll dem Feuer ein Teil gegeben werden, und wenn etwas überläuft, so darf man nicht schelten, denn es gehört dem Feuer. Nur weil diese Gebräuche jetzt so vernachlässigt werden, brechen so oft verderbliche Feuersbrünste aus[1].“

SLAVEN UND LITAUER.

Von den Slaven erfahren wir auch durch eine ganze Reihe älterer Nachrichten, daß sie das Feuer verehrt und angebetet hätten, nur bieten uns leider die Quellen fast durchweg bloß sehr allgemein gehaltene Angaben. Gerade die Böhmen werden als Feueranbeter geschildert, daneben freilich ebenso auch als Anbeter von Hainen, Bäumen und Steinen. In der dem heiligen Wladimir zugeschriebenen Kirchenordnung wird verboten, zum Feuer zu beten. Das muß also bei den Russen, resp. den von Wladimir beherrschten und christianisierten Slaven üblich gewesen sein. Auch sonst berichten verschiedene Quellen von slavischen Stämmen, daß sie das Feuer verehrt hätten[2]. Das ist durchaus glaubwürdig, nur müssen wir bedauern, daß uns nichts Genaueres davon erzählt wird.

Bei den Litauern wurde nach Hieronymus von Prag ein ewiges heiliges Feuer verehrt, für dessen Erhaltung im Tempel die Priester zu sorgen hatten. Dies Feuer spendete auch, wie wir bereits früher gesehen haben, gewisse Orakel durch den Mund seiner Priester, namentlich über Leben oder Sterben kranker Menschen[3]. Es wurde Ugnis szventa, d. h. „heiliges Feuer“ genannt. Das

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 286, nach Grohmann, Aberglauben aus Böhmen, S. 41.

[2] So z. B. im Слово Христолюбца. Man findet die Nachrichten über die Feuerverehrung der Slaven bei Faminzyn in s. Buche über die Gottheiten der alten Slaven, Bd. I, S. 30. 36. (Ал. С. Фаминцынъ, Божества древнихъ Славянъ, С. Петербургъ 1884, Томъ I); auch einiges bei Tylor a. a. O., II, S. 284.

[3] Vgl. Usener-Solmsen, Götternamen, S. 103.

Wort Ugnis ist mit dem indischen Worte agni und dem lateinischen ignis urverwandt, unterscheidet sich aber von diesen dadurch, daß es weiblichen Geschlechtes ist. Den Litauern ist also das heilige Feuer ein Femininum. Wie weit es persönlich gedacht war, läßt sich schwer ausmachen.

Die litauischen Nadrauer sollen das Feuer noch bis in die neuere Zeit hinein heilig gehalten und angebetet haben. Sie nannten es szventa Ponyke, d. h. die heilige Herrin. Es wurde von den Weibern angerufen, wenn sie abends das Feuer einscharrten, und die Braut pflegte beim Abschied vom Elternhause zu jammern: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich so bewahren?“ [1] Hier handelt es sich offenbar um das Feuer des Herdes. Andere Quellen nennen bei den Litauern eine Göttin des Herdfeuers, die Polengabia hieß [2].

Daß die Litauer das Feuer göttlich verehrten, kann darnach wohl nicht bezweifelt werden, und es läßt sich weiter noch sagen, daß sie neben einer offiziell von Priestern gepflegten, orakelspendenden Feuergottheit auch eine Göttin des häuslichen Herdfeuers besaßen, pflegten und anriefen, ähnlich wie die Griechen und Römer neben Apollon und Vulcanus noch ihre Hestia-Vesta verehrten. Allein die Parallele ist leider nur eine ganz allgemeine, und die unmittelbare Identifizierung des offiziellen heiligen Feuers mit großen Feuergöttern der verwandten Völker verbietet sich schon wegen der Verschiedenheit des Geschlechtes.

Noch weniger für die Vergleichung geeignet ist die lettische Feuergottheit, Ugguns mâte, die „Feuermutter“. Die Letten haben eine ganze Reihe analoger mütterlicher Gottheiten: Die Gartenmutter, Bienenmutter, Grabesmutter, Feldmutter, Viehmutter, Blumenmutter, Erdmutter, Wassermutter, Windmutter, Seelenmutter, Wegemutter [3]. Diesen eigentümlichen „Müttern“ der Letten steht nichts Analoges bei den verwandten arischen Völkern, nicht einmal bei den Litauern, den nächsten Verwandten der Letten, gegenüber.

[1] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 98. [2] Usener-Solmsen a. a. O., S. 98.

[3] Daarsa mâte, Bittes mâte, Kapu mâte, Lauka mâte, Lupa mâte, Plukka mâte, Semmes mâte, Udens mâte, Wija mâte, Wella mâte, Zella mâte; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 106—108

Dagegen finden wir ganz ähnliche Gestalten bei den Esten, die durch viele Jahrhunderte die Nachbarn der Letten waren und es noch heute sind. Die Esten haben ihre Muru-eit oder Muru-ema die „Rasenmutter", welche Gärten und Höfe schützt, Tûle-ema oder Maru-memm, die „Windmutter" oder „Sturmmutter", Udu-ema die „Nebelmutter", ihre Wee-ema oder Wete-ema, die „Wassermutter", die bei Hochzeiten Opfer empfängt, indem man ihr Geld in den Brunnen wirft, und Tule-ema die „Feuermutter", der man bei derselben Gelegenheit Geld ins Feuer wirft oder auf den Herd legt [1]. Es läge daher nah, die lettischen „Mütter" von diesen estnischen abzuleiten und durch den Einfluß der jahrhundertelangen Nachbarschaft zu erklären, nur fällt es auf, daß diese „Mütter" bei den Letten weit zahlreicher zu sein scheinen, als bei den Esten selbst. Die Ableitung ist darum nicht ausgeschlossen. Die ungemein einfache Art der Bildung konnte bei den Letten weitere Analogiebildungen veranlassen. Doch liegt da ein noch nicht ganz aufgeklärtes Problem vor. Auf jeden Fall werden wir die lettische Feuermutter von der Vergleichung mit den Feuergöttern der anderen arischen Völker fern halten müssen. Sie ist nichts als der Ausdruck, daß auch die Letten im Feuer ein dämonisches Wesen walten sahen, und wahrscheinlich haben wir in ihr eine jüngere Bildung zu erkennen, die nicht in die Urzeit zurückreicht.

Daß übrigens aber auch den Letten das sonnensymbolische Feuer nicht unbekannt war, wissen wir bereits von früher her. Darauf beruhte es ja, daß sie ihrem im Frühling gefeierten Sonnengotte Uhsing „großes Feuer zünden", damit er „die ganze Welt erwärme", wie das Volkslied ebenso naiv als deutlich sagt.

[1] Vgl. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten, S. 431—445; Boecler, Der Esten abergläubische Gebräuche usw. (ed. Kreutzwald), S. 33. 35. 146. Kreutzwald meint sogar, daß die meisten heidnischen Gottheiten der Esten weiblichen Geschlechts, und zwar solche „Mütter" gewesen sein möchten (vgl. a. a. O., S. 146. 148). Weitere Beispiele führt er freilich nicht an, doch fällt das Urteil dieses tiefen Kenners des Estenvolkes, der selbst Este war, immerhin ins Gewicht.

FEUERGÖTTER DER URZEIT.

NACH all diesen mehr oder minder reichlichen Zeugnissen über den Feuerkult der verschiedenen arischen Völker in Asien wie in Europa werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß die Arier seit alters, und schon in der Urzeit, das Feuer verehrten, daß sie es sich belebt und als ein höheres, dämonisches oder göttliches Wesen dachten. Darin stimmt alles, was wir von Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven, Litauern und Skythen wissen, überein. Es läßt sich aber weiter noch deutlich unterscheiden: ein größerer, allgemeiner Feuergott, als der dämonische oder göttliche Vertreter des Feuers schlechthin, und das fromm verehrte häusliche Herdfeuer, die Gottheit dieser besonderen, den Mittelpunkt jedes menschlichen Hauses bildenden, wohltätigen Feuererscheinung. Beide sind uns ausreichend bezeugt, wenn auch in vielfach abweichenden Formen. Die allgemeine Feuergottheit ist fast immer männlich gedacht. So bei Indern, Iraniern, Griechen, Römern, skandinavischen Germanen — als Agni, Âtar, Apollon, Vulcanus, Loki. Nur der litauisch-lettische Stamm macht eine Ausnahme, da das heilige Feuer der Litauer ebenso wie die Feuermutter der Letten weiblichen Geschlechtes sind. Diese Abweichung dürfte wohl sekundärer Natur sein und auf späterer Entwicklung beruhen. Bei den Letten hat vielleicht estnischer Einfluß gewaltet; das litauische heilige Feuer, Ugnis szventa, ist uns aber viel zu wenig bekannt, um ein irgendwie zuverlässiges Urteil zu gestatten.

Anders liegt das Verhältnis bei dem häuslichen Herdfeuer.

Dieses erscheint bald männlich, bald weiblich, als Gott oder als Göttin. Das männlich gefaßte und verehrte Herdfeuer erweist sich deutlich als eine besondere Erscheinungsform des allgemeinen Feuergottes, eine Hypostase desselben, die von anderen Formen dieses Gottes unterschieden wird, ohne daß doch die Einheit zerrissen wäre. So erscheint der indische Agni Gṛihapati deutlich nur als eine Form des großen Gottes Agni, neben anderen Formen desselben Gottes, deutlich unterschieden und dennoch Eins mit ihnen. Ähnlich ist auch der avestische Nmânôpaiti neben dem heiligen Feuer Âtar zu beurteilen. Und auch den skandinavischen Germanen ist Loki Feuergott im allgemeinen und zugleich das Feuer im Hause. Der römische Feuergott Vulcanus erscheint auch in der Flamme des häuslichen Herdes verkörpert — wenigstens in gewissen Sagen — und auch Apollon dürfte ursprünglich die gleiche Eigenschaft besessen haben, wenn ich recht habe, den Apollon Oiketas und Domatites so zu deuten.

Daneben aber erscheint bei mehreren Völkern deutlich eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers, vor allen Dingen bei den Griechen und Römern, aber auch bei Skythen und Litauern. Die griechische Hestia tritt so stark hervor und spielt eine so große Rolle im religiösen Leben des Volkes, daß neben ihr Apollon in der von uns vermuteten analogen Eigenschaft ganz verdunkelt und kaum noch erkennbar ist. Ähnlich hat Vesta als Göttin des häuslichen Herdes den Vulcanus in dieser Eigenschaft ganz verdrängt, so daß er nur noch in alten Sagen sich uns nach dieser Richtung offenbart. Sehr viel weniger wissen wir von den verwandten Gottheiten, der Tabiti (vielleicht Gabiti) bei den Skythen, der Polengabia bei den Litauern.

Dürfen wir aus dieser Reihe eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers für die arische Urzeit erschließen? Die Entscheidung dieser Frage dürfte nicht unwesentlich davon abhängen, wie man das Verhältnis der römischen Vesta zur griechischen Hestia beurteilt. Die Übereinstimmung beider Göttinnen in Namen und Wesen liegt auf der Hand. Es lag nahe, aus dieser Übereinstimmung auf eine vorgriechische und vorrömische, beiden Völkern vor der Trennung schon angehörende Göttin des häus-

lichen Herdfeuers zu schließen, deren Name in jener griechisch-römischen Vorzeit etwa Vestia gelautet haben dürfte. Dies ist auch die Ansicht bedeutender Kenner des klassischen Altertums, wie Preller, Jordan, Wissowa[1] u. a., doch nehmen andere hervorragende Forscher an, daß die römische Vesta schon in früher Zeit von den Westgriechen entlehnt sei. Diese Ansicht, die namentlich von Mommsen vertreten wurde und der sich auch Kretschmer anschließt, wird namentlich durch den Umstand gestützt, daß der Vesta-Kult von Hause aus auf den lateinischen Stamm beschränkt erscheint, nicht allgemein italisch ist[2]. Wenn aber Vesta wirklich von den Griechen her entlehnt sein sollte, dann genügt die skythische Tabiti kaum, um eine urarische Göttin des Herdfeuers zu erweisen, — auch nicht, wenn man die litauische Polengabia hinzu nimmt, denn das weibliche Geschlecht der letzteren ließe sich auch darauf zurückführen, daß das Feuer überhaupt, auch als Appellativum, bei den Litauern weiblich ist. Ugnis ist Femininum, gegenüber ind. agni, lat. ignis; auch gegenüber dem slavischen ogonj — und namentlich das letztere spricht dafür, daß das weibliche Geschlecht des Wortes im Litauischen eine Neuerung ist. Es ist wohl auch zu beachten, daß die griechische Hestia, die jedenfalls in erster Linie für den Beweis in Betracht käme, nichts von jenen irrationalen Elementen an sich hat, die — wie wir bereits gesehen haben — in der Regel auf höheres Altertum hindeuten. Hestia ist, wie Vesta, eine durchaus klare und durchsichtige Personifikation des häuslichen Herdfeuers.

Diese Momente machen es mir wahrscheinlich, daß in der Urzeit das häusliche Herdfeuer nur als eine besondere Erscheinungsform, eine Hypostase des allgemeinen männlichen Feuergottes angesehen und verehrt wurde, daß die weiblichen Gottheiten des Herdfeuers später entwickelt sind und daß namentlich Hestia und Vesta kräftig ausgebildet die älteren Hypostasen des männlichen Gottes verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt haben. Möglich aber ist auch ohne Zweifel, daß die weibliche

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142; Preller a. a. O., II, S. 155.

[2] Vgl. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache, S. 162.

Herdgottheit schon in der Urzeit als Variante neben der männlichen existierte, — ähnlich wie es auch damals schon weibliche Sonnengottheiten neben den männlichen gab. Doch wie dem auch sei, — das eine läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß man schon damals einen Feuergott im allgemeinen und das Hausfeuer speziell unterschied, resp. eine Gottheit des letzteren. Das Hausfeuer in seiner ganz besonderen Eigenart, als Herdfeuer und Sammelpunkt der Familie, als Ernährer und Schützer des Hauses, hebt sich so deutlich als etwas Besonderes von anderen Feuererscheinungen ab und wirkt in seiner Art so eigentümlich auf die Empfindung, daß ein frühes Selbständigwerden gerade dieser Hypostase der Feuergottheit wohl sehr begreiflich, ja fast selbstverständlich erscheint.

Was den allgemeinen Feuergott anlangt, so ist es wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit seine Wesensverwandtschaft mit der himmlischen Licht- und Wärmeerscheinung der Sonne erkannt und empfunden wurde. Das tritt uns deutlich bei Agni und Apollon entgegen, es läßt sich aber wohl auch bei Vulcanus und auch bei Loki erkennen, bei welch letzterem es sich in charakteristischen Vorstellungen und Redensarten des Volkes offenbart. Es tritt namentlich aber auch in den schon mehrfach besprochenen und weiterhin nochmals zu erwähnenden Kultbräuchen der Sonnen-Feuerfeste hervor. Es scheint, daß man sich den Feuergott als einen besonders klugen, scharfsichtigen Gott dachte, und es ist wahrscheinlich, daß man sich in gewissen Fällen bei ihm Rats erholte auf dem Wege eines primitiven Orakels. Ohne Zweifel aber trat bei diesem Gotte auch die gefährliche, Gefahr drohende und Verderben bringende Seite des feurigen Elementes in mannigfacher Weise hervor. Wir werden aber wohl auch mit Bestimmtheit behaupten dürfen, daß schon in der Urzeit von diesem altarischen Feuergotte einige primitive Mythen erzählt wurden. Insbesondere seine Geburt aus der Insel, der Himmelsinsel, — sowie seine merkwürdige Flucht ins Wasser oder Hineinfahren ins Wasser in Tiergestalt wird man wohl für urarische Mythen halten dürfen. Sie sind uns bei Indern, Griechen und Germanen bezeugt, also bei weit von einander entfernten Völkern, — und zwar in einer Form,

die bei offenbarer Verwandtschaft in jedem Falle doch so eigenartig ist, daß man auch darum schon nicht wohl an Entlehnung denken könnte. Ich halte sie daher für urarisches Erbgut, und wenn sich dieselben Mythen an anderen Punkten der arischen Welt nicht nachweisen lassen, so scheint mir das kein Beweis gegen diese Auffassung. Diese flüchtigen Gebilde einer primitiven Phantasie konnten gar zu leicht verloren gehen, über all den vielen und oft genug gewiß schweren und erschütternden Schicksalen, die diese Völker im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende zu durchleben hatten. Ich möchte es eher für merkwürdig halten, daß sie sich wenigstens bei dreien jener Völker erhalten haben. In anderen Fällen verteilt sich das wiederum anders. Die lettisch-litauischen Stämme z. B., bei denen wir von diesen Feuergottmythen gar nichts vorfinden, haben sich uns bereits neben den Indern als die treuesten Bewahrer eines anderen Mythenkreises erwiesen, — des Mythus von der himmlischen Hochzeit, der Hochzeit der Sonnentochter und ihren wechselnden Beziehungen zu den Gottessöhnen, dem Monde und dem donnernden Himmelsgotte, — während für das Zwillingspaar der Dioskuren neben den Indern die Griechen sich als die treuesten Mythenbewahrer zeigen.

Neben dem Feuergotte steht aber auch der Feuerbringer, der Feuerräuber, der uns nur bei dreien der arischen Völker — wiederum den Indern, Griechen und Germanen — entgegen tritt, dessen Gestalt aber nach dem Zeugnis so vieler primitiver Völker zweifellos uralt ist, in die Urzeiten der Kultur zurückreicht und aller Wahrscheinlichkeit nach älter ist als die Gestalt eines eigentlichen Feuergottes. Auch er ist also den anderen arischen Stämmen verloren gegangen. Der heroische oder dämonische Feuerbringer und Feuerräuber konnte aber auch selbst zum Feuergott emporwachsen, wie uns das Prometheus und Loki zeigen, oder sich wenigstens mit dem Feuergott berühren, wie wir das bei Mâtariçvan-Agni sehen. Er konnte der einzige Feuergott bleiben, wie das bei Loki in Skandinavien der Fall ist, es konnte aber auch neben ihm eine höhere und reinere Gottheit des Feuers und des Lichtes emporwachsen, wie in Griechenland, wo neben

Prometheus der größere und reinere Apollon steht. Die alten Mythen vom Feuer, das aus der Wolkeninsel kommt, oder vom Feuer, das ins Wasser fährt, konnten sich an die eine wie an die andere Gestalt anheften. Wir finden sie bei Agni und bei Apollon, aber auch bei Loki, der sonst mehr Verwandtschaft mit dem Prometheus zeigt. Auch von einer Strafe des Feuerräubers scheint schon die Urzeit gefabelt zu haben. Sie tritt bei Prometheus und Loki hervor, sie haftet noch an Bhṛigu fest, obgleich dieser — offenbar infolge einer späteren Abschwächung — nicht mehr als Feuerräuber, sondern nur als Feuerbringer erscheint.

Überblicken wir das ganze Material der Feuergottheiten und Feuermythen bei den Ariern, so läßt es sich in folgende Reihen gliedern:

	Feuergott	Feuerbringer, Feuerräuber	Herdfeuer
Inder:	Agni	Mâtariçvan, Bhṛigu	Agni Gṛihapati
Iranier:	Âtar		Nmânôpaiti
Griechen:	Apollon Prometheus, Hephästos	Prometheus	Hestia Ap. Oiketas, Domatites
Römer:	Vulcanus		Vulcanus, Vesta
Germanen:	Loki	Loki	Loki und das Feuer im Volksbrauch
Litauer:	Ugnis szventa		Polengabia
Letten:	Ugguns mâte		
Skythen:			Tabiti (Gabiti)

Den männlichen Feuergott und seine besondere Erscheinung oder Hypostase als Herdfeuer werden wir mit Bestimmtheit der Urzeit zuschreiben dürfen, ebenso die Gestalt des Feuerräubers, die neben ihm stehen, aber auch in ihm aufgehen konnte.

Wir können uns den Feuergott und seine Mythen in der Urzeit nur ziemlich primitiv und in großen Grundzügen festgelegt denken. Diese primitive Grundlage konnte sich mehr oder minder primitiv

erhalten, es konnte aber auch aus ihr unter eigentümlichen und besonders günstigen Bedingungen bei einer höher steigenden Kulturentwicklung eine große und heilige Göttergestalt erwachsen, die den Stempel höherer Kultur trägt, ohne die altererbten Züge verloren zu haben. Das ist vor allem bei Apollon der Fall, der herrlichsten Blüte dieses Mythenkreises, — aber auch bei Agni, dem weisen, priesterlichen Gotte der vedischen Brahmanen.

FEUERKULT DER URZEIT.

WENN wir nun noch vom Kult des Feuers in der arischen Urzeit reden wollen, werden wir die beiden Formen desselben, das Herdfeuer und den allgemeinen Feuergott, gesondert betrachten müssen.

Es ist wahrscheinlich und darf wohl aus den übereinstimmenden Bräuchen verschiedener arischer Völker — der Inder, Griechen, Römer, Germanen und Slaven — geschlossen werden, daß das Herdfeuer schon in der Urzeit nicht nur ehrfurchtsvoll als ein Wesen höherer Art betrachtet und behandelt wurde, sondern auch gewisse einfache Spenden, an Speisen und Getränken, Fett, Milch u. dgl. m., erhielt. Wann und wie oft das geschah, ob täglich oder nur zu bestimmten Zeiten, bei bestimmten Anlässen, ist natürlich nicht möglich festzustellen. Es mag das auch in der Urzeit schon in verschiedenen Gegenden verschieden gewesen sein.

Schon die Erhaltung des häuslichen Herdfeuers, seine Reinhaltung, seine Speisung mit passendem Holze wurde wohl als verehrende, kultliche Handlung empfunden. Das tritt deutlich bei Indern und Iraniern [1], bei Griechen und Römern [2] hervor und darf wohl auch bei den Litauern angenommen werden, wenn die aus dem Elternhause scheidende Braut jammernd ruft: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich so bewahren [3]?"

Bei den Indern erhält das häusliche Feuer täglich, Morgens früh und Abends, seine Opferspende, die größtenteils in Milch

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 255.

[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142.

[3] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 98, s. v. Ponyke.

besteht, aber auch in anderen Gaben [1]. Auch die griechische Hestia wird reichlich geehrt, als ihre Vorzugsspeise aber erscheint das Fett (*πῖαρ*), — während ihr als Trank bei jedem Festmahl der honigsüße Wein geopfert wird [2]. Mit Laren und Penaten zusammen erhält Vesta in jedem römischen Hause ihre einfachen Opfer, der öffentlichen Vesta aber bringen die römischen Matronen am 9. Juni in feierlicher Wallfahrt Speiseopfer in einfachen Schüsseln [3]. Der Skandinavier gibt seinem Lokje im Ofen den Pelz von der Milch. Deutsche Bauern in Tirol, Salzburg und Böhmen füttern ihr Hausfeuer zu Weihnachten mit Resten der eigenen Mahlzeit; der Kärntner füttert es mit Speck oder Fett, der Böhme mit den Krumen des Tisches, und hier wird eine Zeitbeschränkung nicht gemeldet. All diesen Völkern gemeinsam ist die Fütterung des häuslichen Feuers, und diese werden wir darum auch als urzeitlichen Brauch behaupten dürfen.

Es ist naturgemäß, daß das häusliche Feuer speziell bei der Hochzeitsfeier besonders geehrt wird. Das äußert sich teils in Opferspenden, teils im feierlichen Umwandeln des Herdes, dessen Gottheit dabei gleichsam als Zeuge der Eheschließung in Anspruch genommen wird. Die Feuerspende bei der Hochzeit ist uns zwar ausdrücklich nur bei Indern und Römern bezeugt, doch erscheint sie auch für die Griechen selbstverständlich, wo ja Hestia bei jedem Festmahl beteilt wird. Bei den Indern wird die Braut im Elternhause dreimal um das Feuer herum geführt, wobei sie ein bestimmtes Opfer von gerösteten Körnern, mit Opferschmalz besprengt und mit Mimosablüten untermischt, in dasselbe hineinwirft. Das Herumführen um das Feuer wiederholt sich dann nach einigen Quellen auch im Hause des jungen Ehemannes. Bei den Römern wurde am Hochzeitsfeste im Brauthause ein Far-Brot im Feuer geopfert, nachdem zuvor der häusliche Altar von den Festteilnehmern feierlich umwandelt war, wobei der Braut das Far-Brot vorausgetragen wurde. Bei den Germanen wird die junge Frau im Hause des jungen Mannes, sobald sie dasselbe betritt, drei Mal

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 109. 110.

[2] Vgl. den homerischen Hymnus auf Aphrodite v. 30 (*πῖαρ ἑλοῦσα*); Tylor a. a. O., II, S. 285.

[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 168.

um das Herdfeuer herumgeführt, in einigen Gegenden wenigstens um den Kesselhaken. Die alten Preußen führten die Braut noch im Elternhause drei Mal um den Herd herum. Bei den Samogiten findet sich die gleiche Sitte und auch die Osseten führen die Braut drei Mal um den Herd herum [1]. Dies Umwandeln des häuslichen Herdfeuers werden wir demnach wohl für urarisch halten dürfen, und auch die Spende ins Feuer bei dieser Gelegenheit möchte ich, obwohl sie nur an einigen Punkten direkt bezeugt ist, für altarische Sitte halten.

Wesentlich anders steht es mit dem Kult des männlich gedachten allgemeinen Feuergottes der alten Arier, resp. des Feuers als großer Naturmacht, unabhängig vom häuslichen Herde. Es scheint, daß dieser Kult in der Urzeit von dem Kult der Sonne gar nicht zu trennen ist, daß die Sonnenfeste und Lebensfeste zugleich die Feuerfeste sind und daß eben darin der altarische Feuerkult bestanden hat, daß man Sonne und Feuer zugleich verehrte, mit dem Feuer die Sonne grüßte, beim Sonnenfest große Feuer anzündete, sie umtanzte und wohl auch allerlei Spenden in dieselben hinein warf. Es war dabei zu bestimmter Zeit des Jahres vermutlich auch die Entzündung eines Neufeuers, durch Reibung von Hölzern, wichtig und charakteristisch.

Es ist diese Art des Feuerkults durchaus nicht auffallend, vielmehr gerade dasjenige, was wir auch nach den Analogien anderer Völker voraussetzen müßten. Ein gerade auf diesem Gebiete so kundiger Ethnologe wie Tylor sagt, man finde „die Zeremonie der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnenkultus übertragen [2]“. Er sagt weiter: „Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung [3].“ Ich glaube, sie ist es noch mehr.

Tylor urteilt auch schon von den Litauern, den alten

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten, S. 127—129; dazu für die Samogiten Haupts Zeitschr. f. Dtsch. Alt., Bd. I, S. 147.

[2] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 278.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 286.

Preußen und Russen, obwohl sie zu den Nationen gehörten, bei denen die Unterhaltung von ewigen Feuern einen besonderen Ritus ausmachte, so scheine es doch, „daß ihre Feuergebräuche mehr symbolischer Natur waren und viel mehr Zeremonien ihres großen Himmels- und Sonnenkultus als Akte einer direkten Verehrung eines Feuergottes bildeten [1]". In dieselbe Reihe gehört es jedenfalls, wenn die Letten ihrem Sonnengott Uhsing „großes Feuer" zünden, „damit er die Welt erwärme". Wesentlich ebenso aber sind auch gewiß die Frühlings- und Sonnwendfeuer der Germanen und anderer europäischer Arier zu beurteilen, die Palilienfeuer der Römer u. a. m.

Auch die größer entwickelten Gestalten männlicher Feuergötter — die ich für jünger halte als jene magisch-kultlichen, sonnensymbolischen Feuer und zum Teil aus ihnen hervorgegangen — haben dieses Verhältnis im ganzen nicht wesentlich verändert. Von einem besonderen Kult des so eigenartig gestalteten germanischen Loki, der doch als Träger altarischer Mythen erscheint, wissen wir kaum etwas zu sagen, — oder doch nur insofern er als Hausfeuer bescheidene Spenden erhält, wie den Pelz der Milch, was ja aber nicht hierher gehört, sondern zum Hausfeuer. Vielleicht beruht diese dauernde fast völlige Kultlosigkeit des Loki zum Teil auch darauf, daß man in ihm noch etwas zu viel von dem alten Feuerräuber spürte.

Das Hauptfest des römischen Feuergottes Vulcanus fiel, wie Preller urteilt, in den heißen Monat August „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern oft gleichbedeutend gedacht und für einander gesetzt werden. Es war der 23. August, an welchem Tage später auch circensische Spiele zu Ehren des Vulcan gehalten wurden [2]." Hier ist also gerade bei dem Hauptfeste des Feuergottes der Zusammen-

[1] Vgl. Tylor a. a. O., S. 284. Die Nachricht von den Böhmen, sie wären Anbeter von Feuern, Hainen, Bäumen und Steinen, scheint mir doch zu unbestimmt, um auf die spezielle Qualität ihres Feuerdienstes zu schließen, in welchem Tylor „noch eine Spur von der direkten und unbedingten Feuerverehrung erhalten" sieht (a. a. O.).

[2] Vgl. Preller, Röm. Myth. 3. Aufl., II, S. 151 (1. Aufl., S. 528).

hang mit der Sonne sehr wahrscheinlich, und gerade auch die Feier durch circensische Spiele fällt ganz in den Rahmen der arischen Sonnenfeste, so daß wir dasselbe schwerlich von diesen zu trennen, vielmehr mit in ihre Reihe zu setzen haben, als eine besonders modifizierte Ausprägung derselben, mit kräftiger Betonung des Feuers als der großen, auch in der Sonne wirkenden Macht.

Bei den Griechen können wir den alten Feuergott Apollon mit seinem Kult schon garnicht von dem Sonnenkult und den Sonnenfesten trennen. Er ist ja algemeiner Lichtgott geworden, wird zuletzt geradezu auch Sonnengott. Er stellt gewissermaßen in seiner Person jene Verbindung von Feuer- und Sonnenverehrung dar, von welcher wir hier reden, und das ganz unbeschadet seiner höchst individuell ausgeprägten Gestalt.

Als unzweifelhaft klarer, in seinem ursprünglichen Wesen ganz durchsichtig und deutlich gebliebener männlicher Feuergott ist der indische Agni wohl die größte Gestalt, die die arischen Völker auf diesem Gebiete erzeugt haben. Doch wenn wir von ihm in seiner Eigenschaft als Hausfeuer absehen, desgleichen von dem jedenfalls später entwickelten Agni, der als Opferfeuer anderen Göttern die Gaben der Menschen zuträgt, — werden wir auch hier nicht wesentlich anders urteilen können. Wir wissen nicht nur, daß die Inder die Sonne als eine Erscheinungsform des Agni ansahen, als das himmlische Opferfeuer der Götter, — wir wissen vor allem schon, daß jene alten Feuerfeste, der Lichtfeuerlobgesang und die großen nach diesem Typus gefeierten Opfer, die sog. Soma-Opfer, den altarischen Sonnen- und Lebensfesten entsprechen. Soma, der Mond und der Meth, treten hier stärker in den Vordergrund und spielen eine beherrschende Rolle, dennoch aber sind es die alten Sonnenfeste, die wir ebensogut auch als Feuerfeste bezeichnen konnten. Und Feuerfeste sind sie ja auch bei den Indern geblieben, große Feste, an deren Feier Sonne, Mond und Feuer gleichermaßen beteiligt sind. Zwar gibt es auch noch andere Feueropfer, andere Feste, bei denen der in seiner Eigenart so unzweifelhaft deutliche Gott Agni gefeiert und gepriesen wird, Opfer, bei denen er deutlich den Mittelpunkt bildet, — von

der Zeremonie des Agnyâdhâna, der Anlegung des heiligen Feuers, angefangen, eine ganze Reihe. Die größten und großartigsten Feste aber bleiben doch die, bei welchen nicht Agni speziell gefeiert wird, sondern mit ihm und in ihm auch Sonne, Mond-Meth und Gewittergott Indra, die großen, die größten Lebensmächte. Und diese Feste reichen mit ihren Wurzeln, wie wir gesehen haben, in die arische Urzeit zurück, während jene spezifischen Feueropfer wohl erst der Zeit entstammen, wo sich der schon priesterlich gefärbte heilige Gott Agni der vedischen Brahmanen bereits entwickelt hatte. Diese Entwicklung brachte ganz naturgemäß einen großen und komplizierten Kult des heiligen Feuergottes hervor, der gewiß nicht in die Urzeit zurückreicht.

Das göttlich gedachte und verehrte Feuer bei den Iraniern, Âtar, kommt natürlich für die Vergleichung weniger in Betracht, da die Vorstellung von ihm erst durch die religiöse Reformation des Zarathustra ihre charakteristische Ausprägung erfahren hat. Und das gilt in besonderem Grade von der Rolle, die dieser Gott im Kultus spielt. Wenn er hier als reines, leuchtendes Abbild und Symbol des großen, rein geistigen Gottes Ahuramazdâ gilt, so ist das offenbar ein charakteristischer Gedanke des religiösen Reformators, und wir können nur aus der Vergleichung der verwandten arischen Völker mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch diesem Volke einst in der Vorstellung und im Kultus das Feuer mit der Sonne zusammen gehörte. Wir dürfen aber vielleicht auch in jener avestischen Auffassung des Feuers, als Symbol der höchsten Gottheit, eine organisch entwickelte Erhöhung und Steigerung des älteren Gedankens von der sonnensymbolischen Natur des Feuers sehen.

Es wird lehrreich sein, hier auf eine merkwürdige Parallele der altarischen Feste des Feuergottes hinzuweisen.

In der mexikanischen Religion ist der Feuergott Xiuhtecutli, der auch „der alte Gott" (Huehueteotl) genannt wird, eine unzweifelhaft selbständige Individualität, er ist aber dem Sonnengott nahe verwandt und berührt sich mit ihm aufs engste im Kultus. Wir haben auch hier, wie bei den Ariern und anderen Völkern, Ehrung des häuslichen Herdfeuers durch einfache Spenden: „Bei

jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt“ [1]. Sehr merkwürdig aber gemahnen auch die großen Feste des Feuergottes in einigen Hauptzügen an die arischen Sonnen- und Feuerfeste. Zweimal im Jahr wurden solche Feste des Feuergottes gefeiert: „Bei dem ersten wurde ihm zu Ehren ein gefällter Baum aufgerichtet, und die Opfernden umtanzten den brennenden Stamm mit den menschlichen Opfern, die sie nachher in ein großes Feuer warfen, um sie halb geröstet wieder heraus zu ziehen, damit die Priester das Opfer vollendeten. Das zweite war durch den Ritus des neuen Feuers ausgezeichnet, das durch seine Verbindung mit dem Sonnenkultus so wohl bekannt ist. Man erzeugte vor dem Standbilde des Xiuhtecutli in seinem Heiligtum im Hofe des großen Teocalli in feierlicher Weise das heilige Reibungsfeuer, an welchem das Wild, das bei der großen Jagd zu Anfang des Festes erlegt worden war, gebraten wurde, um für die Festgelage zu dienen, welche die Feier beschlossen“ [2].

Von den scheußlichen Menschenopfern abgesehen erinnert beim ersten dieser Feste der aufgerichtete Baum, das Umtanzen und Verbrennen desselben an die wohlbekannten Maibaumbräuche der arischen Sonnen- und Feuerfeste. Und selbst an einstige Menschenopfer liegt ja auch bei diesen, wie wir früher angedeutet haben, vielleicht eine Erinnerung vor, in der Verbrennung verschieden benannter Puppen und menschlicher Figuren. Bei dem zweiten der mexikanischen Feuerfeste findet sich aber gerade jene enge Verbindung von Sonnen- und Feuerkult, die den Ariern so charakteristisch ist. Von dem Gelingen der Feuerbohrung hing nach mexikanischem Glauben das Weiterbestehen der Sonne ab [3]. Ein ähnlicher Glaube hat wahrscheinlich auch bei den Ariern gelebt. Sehr ähnlich klingt die Behauptung der Inder, daß ohne

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279. 280.

[3] Vgl. K. Th. **Preuß**, Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion (Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien Bd. XXXIII, Jahrgang 1903), S. 158. 159. 184.

das tägliche morgendliche Feueropfer die Sonne garnicht aufgehen würde. Die Sonne ist beide Mal abhängig gedacht von dem heiligen Feuerkult auf Erden, und die Pflege des letzteren durch die Menschen ist somit eine hohe, welterhaltende Pflicht.

In Peru, wo die Sonnenverehrung uralt und hoch entwickelt war, wo sie die große Staatsreligion der Incas bildete, finden wir Ähnliches. Einmal im Jahre, am Sonnenfeste Raymi, wurde auf dem „Goldplatz" von Cuzco das neue Feuer der Sonne entzündet [1]. Es stammt dieser wichtige Brauch in den schon höher entwickelten Religionen Perus und Mexikos aber ohne Zweifel aus primitiven Zeiten her, denn gerade bei primitiven Völkern finden wir vielfach die Sitte des Neufeuers, welches einmal im Jahre — meist durch Reibung von Holz — feierlich neu erzeugt wird, und es scheint, daß dieser weitverbreiteten Sitte die Vorstellung zu Grunde liegt, die Sonne oder das Sonnenfeuer, die Kraft der Sonne müsse einmal im Jahre erneuert werden und das geschehe eben durch die feierliche Erzeugung des Neufeuers. Wir haben der Sitte des Neufeuers bei den Creek-Indianern bereits gedacht, auch des dort damit verbundenen charakteristischen Gebotes, zuvor alle vorhandenen Feuer zu löschen. Das alte Feuer muß tot sein, ehe das neue entspringt, der alte Gott muß sterben, um dem neugeborenen, lebenskräftigen Platz zu machen. Es drängt sich uns fast unabweisbar die Vermutung auf, daß auch bei den Ariern in der Urzeit eine ähnliche Sitte und ähnliche Vorstellung lebendig gewesen sein müssen.

Was uns vorliegt und was wir bei einzelnen arischen Völkern bereits bemerkt und besprochen haben, sind freilich nur trümmerhafte Reste solchen Brauches, aber sie sind sehr bedeutsam. Wir sahen, daß das Feuer der Vesta in Rom einmal im Jahre, zur Zeit des alten Jahresanfangs, am 1. März erneuert wurde, und zwar nach der autoritativsten Quelle durch Reibung von Holz, während eine andere Quelle die Entzündung des neuen Feuers an der Sonne berichtet [2]. Wir sahen, daß die Sitte des germanisch-keltischen Notfeuers oder Reibungsfeuers, wenn sie auch nur ganz

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 291. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167.

vereinzelt noch alljährlich, und zwar am Sonnwendfeste zu Johannis, geübt wird, in derselben Richtung hin deutet und eine ursprünglich jährlich geübte Erzeugung des Neufeuers durch Holzreibung wahrscheinlich macht. Das Löschen aller vorhandenen alten Feuer galt auch hier als Bedingung für die Entstehung des neuen, heilkräftigen Feuers. Solches Löschen der alten Feuer übten auch die Griechen auf Lemnos, wo einmal im Jahre das neue Feuer vom Altar des Apollon aus Delos hingebracht wurde. Auch dieser Sitte aber dürfte eine noch ältere Form derselben zu Grunde liegen, bei welcher das Neufeuer durch Reibung erzeugt ward. Noch erzählt der homerische Hymnus, daß Hermes zuerst den Menschen Hölzer zur Erzeugung des Feuers durch Reibung verliehen habe [1], — auch hier offenbar das älteste Feuergerät. Ganz anders wiederum war die Entwicklung bei den Indern. Hier hat sich die Erzeugung des Feuers durch Reibung von Hölzern zu einem oftmals geübten Ritus erweitert, der allein das heilige Opferfeuer zu liefern vermag. Der Brauch ist hier nicht mehr auf einen Tag des Jahres beschränkt, sondern weiter ausgedehnt, ursprünglich aber dürfte es auch bei den Vorfahren der vedischen Opferer nicht anders gewesen sein wie in Mexiko, Peru und bei den primitiven Völkern. Die ungeheure, ins Riesenhafte gesteigerte Ausbildung des Opferwesens mit dem heiligen Opferfeuer dürfte in Indien diese besondere Entwicklung veranlaßt haben. Eine Nachwirkung altarischen Brauches ist wahrscheinlich auch darin noch zu erkennen, daß die römische Kirche den Ritus des Neufeuers unter ihre Osterzeremonien aufgenommen hat. Auch hier wird noch jetzt in Europa beim Osterabendläuten alles Feuer feierlich ausgelöscht und das neue heilige Feuer in zeremonieller Weise angezündet [2].

---

[1] Vgl. den homer. Hymnus auf Hermes, V 108 ff. 111.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 297. 298. In Jerusalem glauben die dortigen Christen, daß am Ostersonnabend, in der Stunde der Auferstehung, in der Grabeskirche heiliges Feuer vom Himmel herab komme, ein unmittelbar gottgeschenktes Neufeuer. Vgl. die lebendige Schilderung von Rudolf Knopf, Griechische Ostern in Jerusalem, Ostdeutsche Rundschau, Wien 5. April 1912 (Feuilleton).

Trotzdem wir also nur Trümmer der alten Sitte des jährlichen Neufeuers bei den Ariern wahrnehmen können, wird es doch für höchst wahrscheinlich gelten dürfen, daß dieselbe in der Urzeit lebendig war, daß sie entweder am Jahresanfang im Beginn des Frühlings oder zu Johannis geübt wurde und daß sie wohl, ebenso wie in Mexiko und Peru, mit dem Sonnenkultus in Zusammenhang stand, resp. ursprünglich in zauberhafter, magischer Weise neues Sonnenfeuer, neue Sonnenkraft schaffen sollte, um dann weiter allgemeiner magisch-kultlichen, lebenschaffenden Charakter zu gewinnen. Ebenso ist es gewiß wahrscheinlich, daß dies Feuer ursprünglich durch Reibung von Hölzern erzeugt wurde [1].

[1] Nur vereinzelt steht die bei Plutarch, Numa 9, berichtete Gewinnung des Neufeuers vom Sonnenfeuer (Preller a. a. O., II, S. 167). Vereinzelt ist es auch, wenn bei den Palilien der Römer die Flamme von den Hirten aus dem Stein geschlagen wird (vgl. Grimm a. a. O., S. 520). Für das höhere Alter des Reibungsfeuers vgl. noch Tylor a. a. O., II, S. 281. Die Veddas, dieses allerprimitivste und unkultivierteste Volk, machen Feuer mit der einfachsten Form des Feuerbohrers, den sie mit der Hand drehen, Tylor a. a. O., I, S. 51.

DER GEWITTERGOTT UND SEIN KULTUS.

Es sind uns bei der Betrachtung der altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste öfters schon Tatsachen entgegen getreten, welche auch die himmlischen Mächte des Gewitters und Regens an diesen Festen wesentlich mitbeteiligt erscheinen ließen. Die Wasserbräuche spielen bei denselben eine so wichtige Rolle, daß man geradezu von Feuer- und Wasserfesten reden könnte, und dies erschien um so natürlicher, als ja doch erst das himmlische Feuer und das himmlische Wasser im Verein jenes Gedeihen der Vegetation und damit alles Lebens auf Erden zu Stande bringen, das als der letzte und wesentlichste Endzweck dieser alten „Lebensfeste" sich deutlich herausstellte. Der Regenzauber in mannigfaltigster Form bildete darum ganz naturgemäß einen wichtigen Bestandteil derselben. Bisweilen war dabei speziell auf das Gewitter hingedeutet, in symbolischer Form, wie z. B. beim Mahâvrata-Fest in Indien, wo die Trommeln zweifellos den Donner nachahmen und durch solche Nachahmung herbeiführen sollen. Ebenso haben wohl auch die Forscher recht, welche in einigen der Feuerbräuche dieser Feste eine Beziehung auf das Gewitter, resp. den Blitz erkennen wollen, speziell in dem Schwingen oder Schleudern brennender Fackeln. So erwünscht aber das Gewitter nach der einen Seite durch den reichlichen Regenguß erschien, so bedenklich und gefährlich war es den Menschen nach der anderen Seite, weil der Blitz einschlagen und zünden, ein begleitender Hagelschlag der Vegetation, den Feldern schweren Schaden bringen konnte. Sehnte man das eine herbei, so mußte man doch vor dem anderen sich nach Möglichkeit zu schützen

suchen. Und in dieser Richtung zielten wiederum andere Bräuche der in Rede stehenden Feste. Überreste der festlichen Feuer — Brände, Kohlen, Asche — sollten Haus und Stall, Garten und Feld vor dem Blitz, resp. vor dem Hagelschlag schützen. Wie stark in der Zeit des blühenden Ackerbaus der Gedanke an den Hagel und seine Abwehr wirkte, können wir aus dem Umstande ersehen, daß in manchen Gegenden Deutschlands die betreffenden Feuer oder auch die Feste geradezu als „Hagelfeuer" bezeichnet werden, ja sogar die bei diesen Gelegenheiten gerollten Räder als „Hagelräder". Es verbinden sich mit diesen Bräuchen vielfach auch förmliche Hagelprozessionen, die den gleichen abwehrenden, schützenden Zweck verfolgen.

Ganz naturgemäß erhebt sich nun die Frage, ob und wieweit schon in der arischen Urzeit Gottheiten des Gewitters geglaubt und bei diesen Festen am Kult beteiligt gedacht wurden. Wir sahen in Indien den Gewittergott Indra unzweifelhaft deutlich am Sonnwendfest, dem Mahâvrata, beteiligt, ja nach Hillebrandts Urteil als Hauptgottheit im Mittelpunkte dieses Opferfestes stehend. Allein daraus folgt noch nicht unmittelbar, daß es in der Urzeit entsprechend gehalten wurde. Ist es doch zunächst noch die Frage, ob Indra schon ein urzeitlicher Gott war. Und auch damit wäre die Sache noch nicht entschieden. Es können ganz wohl in der Urzeit bei jenen Festen mannigfache Bräuche in Übung gewesen sein, die auf Erzeugung von Gewitter und Regen, auf Schutz und Abwehr von Blitz und Hagel abzielten, in rein zauberischer, magischer Weise, ohne daß dabei eine Gottheit in Betracht kam. Dies ist nach dem jetzigen Stande unserer Erkenntnis auch unzweifelhaft das Ursprüngliche, was wir uns vielleicht allem Götterglauben vorausgehend zu denken haben. Aber es ist auch sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, daß jene letzte Periode der Urzeit, welche der Völkertrennung unmittelbar vorausging und die wir bei unserer Betrachtung in erster Linie im Auge haben, schon Götter und Dämonen des Gewitters und Regens besaß und glaubte, wie wir ihr Gottheiten anderer Naturerscheinungen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit bereits haben zuschreiben dürfen und müssen. Wir müssen daher jetzt

festzustellen suchen, wie weit das vergleichende Material dafür spricht, daß die arische Urzeit bereits Gottheiten des Gewitters kannte, und welche speziellen Göttergestalten damals vermutlich diese Funktion ausgeübt haben dürften.

Unter all den zahlreichen Naturerscheinungen, die im Bereich der menschlichen Wahrnehmung liegen, die bald beglückend, bald schreckend in das Leben des Erdbewohners eingreifen, gibt es wohl keine einzige, die so dazu angetan wäre, den Glauben an ein mächtiges höheres Wesen zu wecken, als gerade das Gewitter, Donner und Blitz. Wenn auch die erhabenen himmlischen Lichterscheinungen das Auge des Menschen anzogen, wenn er ihre wohltätigen Wirkungen empfand, ihre Größe und Schönheit bewunderte; wenn auch das Werden und Wachsen der Vegetation wie der Tierwelt ihn geheime, lebenwirkende Kräfte ahnen ließ, und wenn auch in Wind und Wasser sich Leben zu offenbaren schien, — nirgends doch in der ganzen Natur trat dem Menschen in so eindrucksvoller Weise gewaltige Aktion entgegen, wie in dem am Himmel sich abspielenden Drama des Gewitters, nirgends war es darum auch in so unmittelbarer Weise veranlaßt, einen Agens oder Actor, eine tätige, handelnde himmlische Macht, resp. Person zu vermuten, — oder auch mehrere solche.

Wenn die dunklen Wolken sich hoch auftürmen, wenn die flammenden Blitze zucken, der Donner furchtbar rollend und krachend folgt und gewaltige Wassermassen wie plötzlich entfesselt zur Erde stürzen; wenn hier oder dort ein Mensch oder Tier tödlich getroffen zu Boden sinkt, hohe Bäume zerschmettert, Hütten in Brand gesetzt werden, — da kann der primitive Mensch, der Naturmensch sich kaum dem Eindruck verschließen, daß dort oben ungeheure, übermenschliche, göttliche oder dämonische Wesen ihre Tätigkeit entfalten, ob er nun einen Kampf, ein Waffenschleudern und Felsenbrechen zu sehen, das Fahren eines Wagens oder das Schlagen einer mächtigen Trommel zu hören glaubt, oder sonstwie anders jene gewaltigen Erscheinungen deutet. Und wenn Donner und Blitz, Furcht und Entsetzen erregend, die Vorstellung eines zürnenden, strafenden Gottes erwecken, so offenbart sich doch wieder im befruchtenden Regen

und in der wohltätigen Reinigung der Atmosphäre eine Segen spendende höhere Macht.

Die Vorstellung eines Gewitter- oder Donnergottes ist darum eine der geläufigsten und findet sich bei den verschiedensten Völkern in allen Teilen der Erde, schon auf recht frühen Kulturstufen. Wenn das arische Urvolk überhaupt Götter der Naturerscheinungen glaubte und verehrte, so darf es von vornherein für wahrscheinlich gelten, daß es auch einen im Gewitter, Donner und Blitz waltenden Gott kannte. Es fragt sich nur, ob wir einen solchen auch durch die Vergleichung nachweisen können.

Zum Teil ist diese Frage bereits durch frühere Betrachtungen von uns beantwortet worden. Wir sahen — im ersten Bande dieses Werkes —, daß in der arischen Urzeit aller Wahrscheinlichkeit nach der Himmelsgott selbst oder eine von ihm noch nicht völlig losgelöste Hypostase die Funktion des gewitternden, donnernden und blitzschleudernden Gottes ausübte. In dem griechischen Zeus, in dem römischen Jupiter war der Gewittergott mit dem Himmelsgotte eins und ganz fest mit ihm verwachsen. Bei den vedischen Indern sehen wir den Himmelsgott Varuṇa wohl auch noch im Gewitter walten, doch macht dies keine stark hervortretende Seite seines Wesens aus. Auch Dyâus trägt die Erinnerung an solche Funktion noch an sich, als Befruchter der mütterlichen Erde, seines Weibes. Deutlich losgelöst, als selbständige Gestalt aber stand der Gewittergott Parjanya da, den wir als eine Hypostase des alten Himmelsgottes erkannten. Ihm entsprach bei den Germanen der ganz verblaßte skandinavische Fjörgynn, zu einer Zeit, die wir nur noch vermuten und ahnen können. Anders war das Verhältnis bei den Slaven, Litauern und Letten. Der slavische Donnergott Perun war von dem gütigen Himmelsgotte Bog verschieden und doch auch wieder nicht unterschieden, er war eins mit ihm und auch wiederum nicht eins, — in wechselnder Auffassung. Man erkannte ihn als etwas Besonderes und dann doch auch wieder als ein und denselben, den himmlischen Herrn da droben. Und ganz ähnlich erschien der litauische Perkunas, der lettische Pehrkons, bald unterschieden von dem Himmelsgotte Diëwas, Deews, bald auch als ein und

derselbe himmlische Gott. Gerade dieses Verhältnis, wie es Slaven und Litauer-Letten uns zeigen, haben wir vielleicht, ja wahrscheinlich als das ursprüngliche, das urarische anzusehen. Bei Griechen und Römern zog sich die Einheit dann fester zusammen und wurde unlöslich, bei Indern und Germanen lockerte sie sich fortschreitend mehr und mehr, bis sie endlich ganz auseinander fiel.

Da wir Zeus, Jupiter und auch Parjanya bereits ausreichend kennen, auch über Fjörgynn und Perun im wesentlichen dasjenige schon gesagt haben, was sich bei dem leider nur dürftigen Material allenfalls hier sagen läßt; da ferner der litauisch-lettische Perkunas-Pehrkons in seinem eigentümlichen Verhältnis zum Himmelsgotte vermutlich besonderen Anspruch auf Altertümlichkeit haben dürfte, wird es hier vielleicht am Platze sein, noch einige Worte über diese Göttergestalt zu sagen.

Eine ganze Reihe von Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts geben uns vom litauisch-preußischen Gotte Perkunas, Perkuns Nachricht. Sein Charakter als Gewittergott, resp. als Gott des Donners — oder auch des Donners und Unwetters [1] — steht vollkommen fest. Die Eiche war ihm heilig, ebenso wie auch den anderen europäisch-arischen Gewittergöttern: Zeus, Jupiter, Perun, Thôrr-Donar. Es wurde ihm zu Ehren nach Rostowski in den Wäldern ein immerwährendes heiliges Feuer erhalten, während nach Jan Malecki ebendasselbe auf dem Gipfel eines Berges im Samaiten-Lande geschah [2]. Wir hören, daß dem Perkunas Gelübde getan wurden, und Matthaeus Praetorius berichtet noch im 17. Jahrh., daß die alten Preußen beim Gewitter auf die Knie fielen und beteten: „Geh an uns vorüber!“ Ein altes Opfer an Perkuns zur Regenbeschwörung dauerte noch bis in die Zeit des Fabricius (1611) fort [3]. Lasicius berichtet, im 16. Jahrhundert, daß der litauische Bauer, wenn es donnerte, barhäuptig, mit einer Speckseite auf

[1] Lasicius nennt ihn „deus tonitrus“; Jan Malecki in den Scriptores rerum Livonicarun 2, 390 „Pargnum deum tonitruum ac tempestatum“; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

[2] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97; Rostowski bei Brückner im Jagićschen Archiv für slavische Philologie 9, 33; Malecki a. a. O. 2, 391.

[3] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

den Schultern, über sein Feld zu gehen und den Percunos mit folgendem Gebet anzurufen pflegte: „Percunos, Gottchen, schlage nicht auf das, was mein ist! Ich will Dir auch diese Speckseite geben!“ — War dann das Gewitter vorüber, so verzehrte er das Fleisch selbst, mit den Seinigen, — offenbar als ein dem Gott geweihtes Opfer, von dem dieser sein ihm zukommendes unsichtbares Teil in gleicher Weise nach dem Glauben der Leute genommen haben dürfte, wie dies bei den alten Iraniern von dem Opferfleisch angenommen wurde, nachdem dasselbe eine Weile auf dem heiligen Opfergrase gelegen hatte. Dies litauische Opfer ist originell und naiv genug [1].

Auch der leider als unzuverlässig erwiesene Simon Gronau — der aber in diesem Falle, wie die Vergleichung der anderen Quellen lehrt, gewiß nichts Unrichtiges erzählt — sagt in seiner zu Anfang des 16. Jahrhunderts geschriebenen Chronik, daß von den alten Preußen der Gott Perkuno angerufen wurde „umbs gewitters willen, domit sie Regen hatten und schon wetter zu seiner Zeit, und in der Donner und blix kein schaden thett“ [2].

Christoph Hartknoch, der zu Ende des 17. Jahrhunderts schreibt [3], sich aber auf ältere Zeugnisse beruft, hebt besonders hervor, daß Percunos bei den alten Preußen „fürnehmlich für

[1] Vgl. W. Mannhardts Ausgabe Joh. Lasicii Poloni de deis Samagitarum libellus, mit Nachträgen von A. Bielenstein, Riga 1868 (Sep.-Abdruck aus dem Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XIV), S. 57. — Bei Hartknoch, in seinem interessanten Buche „Das alte Preußen“ heißt es darüber Bd. I, S. 160: „Johannes Lassicius hat noch ein ander Gebet, dessen die Littauer in diesem Fall zu ihrem Percunos sich gebrauchet. Nemlich wenn es pflag zu donnern, nam der Bauer eine Seite Speck auff die Schultern, ging mit bloßem Haupt zum Hause heraus, trug die Seite Speck also auf seinem Acker herumb und sagte diese Wort: Percune Dewaite, ne muski und mana, dievvu melsu tavvi palti miessu; das ist: Du Gott Percune, schlage nicht in das Meinige, ich will Dir diese Seite Speck geben! — Wenn das Gewitter aber vorbey war, brachte er die Seite Speck wieder nach Hause und verzehrte sie mit seinen Hausgenossen.“

[2] Vgl. M. Müller, Indien in s. weltgeschichtlichen Bedeutung, S. 165.

[3] Christophorus Hartknoch, Das alte Preußen, oder preußischer Historien erster Teil usw.

einen Gott des Donners und Ungewitters gehalten worden". Er bemerkt aber zugleich, daß dieser Percunos der vornehmste unter den preußischen Göttern gewesen sei. „Derselbe Gott hat ein zorniges und brennendes Feuer-rothes Gesicht wie auch einen krausen schwartzen Kopf und Bart gehabt. Das Haupt war auch mit Flammen umgeben, wie ihn Thomas Clagius beschreibet"[1]. Hartknoch meint, daß dieser Percunos Jupiter selbst gewesen sei: „Denn wie die alten Griechen und Römer den Jovem für ihren vornehmsten Gott gehalten und deßwegen seine Gewalt desto besser vorzubilden, ihm die Donnerstrahlen in die Hand gegeben, ihme auch die Eyche als den härtesten Baum gewidmet: Also haben auch die Preußen diesen Percunnen für den obersten Gott gehalten, haben ihn auch unter einer Eyche geehret, und was das fürnehmste ist, so haben sie ihme auch den Namen des Donners gegeben. Denn bey den alten Preußen wie auch bey den Littauern heißet noch heute zu Tage Percunos nichts anderes als der Donner"[2].

Wir brauchen das Verhältnis von Perkunas zu Jupiter nicht nochmals zu erörtern. So weit hat Hartknoch gewiß recht, daß der litauische Gott mit dem Jupiter tonans, wohl auch Jupiter pluvius, zusammenfällt, — so weit und in gewissem Sinne auch noch weiter, wie wir bereits gesehen haben. Allerdings sucht dann Hartknoch weiterhin noch zu zeigen, daß Percunos auch ein Gott der Sonne gewesen sei, aber „das bestrahlte Haupt" des Gottes, auf das er sich dabei beruft, genügt natürlich durchaus nicht zu solchem Beweise. Die Darstellung des Gottes mit einem zornigen und brennenden feuerroten Gesicht, krausem schwarzem Kopf und Bart würde ja wohl auch weit eher auf den zürnenden, im flammenden Blitzfeuer sich offenbarenden Gewitterer deuten, als auf einen Sonnen- (resp. Lichthimmel)gott. Mit der Sonne sahen wir schon früher den Gewittergott Perkunas in ganz anderer Art in eine entfernte, aber sehr bedeutsame Beziehung treten. Die Donnermuhme Percuna tete, die als Mutter des Blitzes und Donners bezeichnet wird, badet nach Lasicius die ermüdete und staubige

[1] Vgl. Hartknoch a. a. O., S. 134. 131.

[2] Vgl. Hartknoch a. a. O., I, S. 132.

Sonne und entläßt sie dann am folgenden Tage wieder, gewaschen und glänzend[1]. Dieser merkwürdige Mythus ist gerade für die Sonnenfeste und ihren Zusammenhang mit dem Gewittergott bedeutsam. Wir haben seiner bei Behandlung der Wasserbräuche dieser Feste gedacht.

Bei den Letten ist die Verehrung ihres Donnergottes, des Perkuns oder Pehrkons, schon aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts bezeugt[2]. Pehrkons tritt, wie wir früher bereits gesehen haben, in den lettischen Volksliedern auch als Freier der Sonnentochter auf. Wir erinnern uns dabei des Umstandes, daß dieser litauisch-lettische Gott von dem Himmelsgotte nicht streng geschieden ist. Daher dürfen wir ihn vielleicht in dieser Eigenschaft als Freier der Sonnentochter mit Zeus vergleichen, wenn er seine heilige Hochzeit mit Hera, der jungen Sonne, feiert. Häufiger jedoch erscheint Pehrkons in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit als Brautführer, während der Mond die Rolle des Bräutigams spielt. Und die Brautführerrolle ist wohl auch für Pehrkons, den deutlich ausgeprägten Donnergott, die angemessenere. Wir hören, daß er als Brautführer beim Herausreiten aus dem Tore den Eichbaum zerschmettert oder auch das Apfelbäumchen vor dem Tore spaltet[3]. Es ist eine alte Sitte der Letten, die sich ebenso auch bei den Esten findet, — vielleicht eine altarische Sitte —, daß der Brautführer bei der Hochzeit bewaffnet erscheint und daß er beim Herausreiten aus dem Tor in den Torpfosten, gelegentlich auch in die Tür, in das Dach des Hauses oder auch in die Luft hauen muß, wahrscheinlich zu exorzistischen Zwecken, um die bösen Geister zu vertreiben. Da nun Pehrkons, der Donnergott, mit der Blitzwaffe versehen und der berufene göttliche Zerschmetterer ist, so war es naheliegend genug, gerade ihm die Rolle des Brautführers bei der himmlischen

[1] Vgl. Lasicius, ed. Mannhardt, S. 11: Percuna tete mater est fulminis atque tonitrui: quae solem fessum ac pulverulentum balneo excipit: deinde lotum et nitidum, postera die emittit.

[2] a tonitruo, quod deum suum appellant; Script. rer. Pruss. 3, 543; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

[3] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 82 ff.; s. auch oben S. 396.

Hochzeit zu übertragen. Auch sein Reiten hat vielleicht in dieser Eigenschaft seinen Grund. Sonst sehen wir ja den Donnergott bei den Ariern gewöhnlich im Wagen fahren. Der lettische Pehrkons verfolgt und zerschmettert die Johdi, d. h. die Schwarzen, die Teufel, die bösen Dämonen, gerade wie auch Parjanya die Dämonen und Übeltäter zu Boden schlägt. Kein anderer war daher so wie er dazu geeignet, den wehrhaften, schützenden, mit der Waffe gegen die bösen Geister hauenden Brautführer zu spielen.

Gelegentlich werden dem lettischen Donnergott auch eine Anzahl von Söhnen beigegeben, die als Hypostasen der väterlichen Gottheit die verschiedenen Verrichtungen des Gewittergottes unter einander verteilen, resp. dem Vater beim Gewittern helfen. So heißt es z. B. in einem Liede:

Der Perkun Vater
Hatte neun Söhne;
Drei schmetterten, drei donnerten,
Drei blitzten (flimmerten).

In einem anderen Liede sind es fünf Söhne und alle fünf sind, so heißt es, in Deutschland![1]

Sehr merkwürdig ist der Umstand, daß auch die Mordwinen einen Donnergott besitzen oder besaßen, dessen Name ganz auffallend zu der arischen Reihe Parjanya-Perkunas-Perkuns-Fjörgynn stimmt und schwerlich von ihr getrennt werden kann. Er lautet Porguini! Nach einer schon von J. Grimm angeführten Mitteilung G. J. Müllers riefen die Mordwinen, wenn es donnerte: Erbarme Dich, Gott Porguini![2] Von welchem arischen Volke

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 317. 318.

[2] paschangui Porguini pas! s. bei Grimm a. a. O., S. 22, Anm. 2 (nach G. J. Müllers Sammlungen russ. Geschichten 3, 359). R. Much (Himmelsgott, S. 26) hält die Form Porguini für „recht bedenklich", ein Urteil, das ich trotz der vereinzelten Bezeugtheit nicht unterschreiben möchte. Es ist wahr, daß F. Wiedemann in s. Grammatik der ersa-mordwinischen Sprache S. 144 statt dessen die Form piŕgene „Donner, Gewitter" bietet, doch zwischen Grimms Quelle und Wiedemann besteht ein zeitlicher Abstand, auch kann es örtliche Differenzen gegeben haben. Wer sollte dazumal die Form Porguini erfunden haben und zu welchem Zweck? Doch wie dem auch sei, daß Porguini-piŕgene auf den Namen des altarischen Gewittergottes irgendwie zurückgeht, wird sich wohl kaum leugnen lassen.

die Mordwinen diesen Gott entlehnt haben mögen, läßt sich nicht so leicht feststellen, doch auf einer Erfindung kann dieser Porguini nicht beruhen, dafür stammt die Notiz aus zu alter und unverdächtiger Quelle. Die finnisch-ugrischen Völker haben bekanntlich durch Jahrhunderte, ja Jahrtausende, also in verschiedensten Perioden und von verschiedenen Stämmen, arische Worte und Begriffe entlehnt. Bei den alten und ältesten Entlehnungen gibt es da noch viele Rätsel, die sich nicht glatt lösen lassen. Dahin mag man auch den Gott Porguini noch rechnen. Vielleicht geht er auf eine Form Parganya, die ältere Form von Parjanya, zurück, die die Vorfahren der Inder, Iranier und Skythen oder eines dieser Völker brauchten, als sie noch in der südlichen Hälfte Rußlands wohnten, nicht allzufern von den Mordwinen der Wolgagegend. Auf jeden Fall zeugt auch der mordwinische Gott für die Verbreitung dieses altarischen Gewittergottes.

DER GERMANISCHE GEWITTERGOTT.

Bei Germanen und Indern ist der alte gewitternde Himmelsgott, den die ältesten Quellen noch kennen, schon ziemlich früh durch die Gestalt eines sehr andersartigen Gewittergottes verdrängt und bald völlig ersetzt worden. Dieser Gott zeigt bei Indern und Germanen so viele und so auffallend übereinstimmende Züge in seinem ganzen Wesen, daß die Vermutung sich aufdrängt, auch diese Gestalt möchte schon in der Urzeit vorhanden gewesen sein, — wenn auch die meisten arischen Völker sie dann später verloren oder aber anders entwickelt haben müßten. Es ist schwer zu glauben, daß der germanische Thôrr-Donar und der indische Indra nicht auf eine gemeinsame urarische Grundlage zurückgehen, wenn es auch gewiß ist, daß der Gott damals noch nicht jene hervorragende Stellung und Bedeutung gehabt haben kann, die er später bei diesem wie bei jenem Volke einnahm. Es liegen deutliche Anzeichen dafür vor, daß er in diese hervorragende Stellung und Bedeutung erst hineingewachsen ist, als die Inder schon Inder, die Germanen schon Germanen waren. Das schließt aber die Annahme einer gemein-

samen urarischen Wurzel dieser gewaltigen Göttergestalt keineswegs aus.

Bei den Germanen ist dieser Gott nach der am gewaltigsten sich bemerkbar machenden Seite der von ihm vertretenen Naturerscheinung benannt: als Donar oder Thunar bei den Deutschen, als Thôrr bei den Skandinaviern. Von dem deutschen Gewittergott Donar oder Thunar wissen wir nicht viel mehr als seinen Namen und daß er einer der hervorragendsten Götter der Deutschen gewesen sein muß, von welchem sie sich in dem sächsischen Taufgelöbnis ausdrücklich lossagen mußten, mit den Worten: ec forsachu Thunare! auch allenfalls noch, daß ihm die Eiche und der Donnerstag heilig war. Dagegen steht die Gestalt des altnordischen Thôrr sehr deutlich individuell ausgeprägt vor uns. Sein Name besagt dasselbe wie Donar-Thunar. Er geht auf eine ältere theoretische Form Thonraz zurück, aus welcher nach altnordischen Lautgesetzen Thôrr geworden ist.

Thôrr war im Norden eine sehr populäre Gottheit. Namentlich in Norwegen erscheint er lange als der am meisten und höchsten verehrte Gott, nachdem der alte Himmelsgott Tŷr mit seinen Hypostasen — darunter auch Fjörgynn — in den Hintergrund getreten war. Thôrr war seitdem in Norwegen der Hauptgott [1] und er blieb es bei dem Volke auch dann noch, als späterhin durch Fürsten- und Dichtergunst sich Odhin in höheren sozialen Kreisen zum obersten Gotte aufschwang. Überall in Norwegen waren dem Thôrr Tempel errichtet, fast überall wurde er als der „mest tignadhr“, d. h. „der am meisten Verehrte“ bezeichnet. Er war eben der Gott, der dem Herzen des norwegischen Bauern am nächsten stand, — ein derber bäuerlicher Gott von riesiger Kraft und ungeheurer Leistungsfähigkeit. Er hat einen großen roten Bart, den er in der Erregung im Zorne schüttelt und in den hineinblasend er Unwetter bewirkt [2]. Das ist sein

[1] In Schweden hielt sich inzwischen in der gleichen Stellung Freyr, eine Hypostase des Himmelsgottes.

[2] Vgl Grimm a. a. O., I, S. 147; Mannhardt, Germanische Mythen, S. 125. Die Thrymskvidha schildert lebendig den Zorn des Gottes, als er den geraubten Hammer vermißt. „Den Bart begann er zu schütteln, das Haar begann er

Bartruf oder die Stimme seines Bartes. In der Hand trägt er den gewaltigen schweren Hammer Mjolnir, den Zermalmer, dessen Name mit dem russischen Worte molnija (молнія) „der Blitz" zusammenhängt. Das ist der Donnerkeil, die Blitzwaffe, mit welcher Thôrr gegen die Unholde, die Riesen und die Trolle kämpft. Saxo Grammaticus nennt diese Waffe eine Keule, clava, — eine Vorstellung, die bei den Dänen gewaltet zu haben scheint [1], — und diese Bewaffnung im Verein mit der riesigen Erscheinung des Gottes war wohl die Veranlassung dazu, daß die Römer den Gott bisweilen als Herkules bezeichnen, während er für gewöhnlich wegen seiner Eigenschaft als Donnergott dem Jupiter gleichgesetzt wird. Beides mit bedingter Berechtigung. Thôrrs Waffe verfehlte nie ihr Ziel und hatte die wunderbare Eigenschaft, wieder in die Hand des Gottes zurückzukehren [2]. Es waltet aber auch der Glaube, daß der Donnerkeil tief in die Erde fährt und während sieben Jahren langsam an die Oberfläche steigt. Die Steinhämmer und Steinmesser der Vorzeit werden von dem Volke für Geschosse des Thôrr gehalten und man hält jedes Haus, wo solche aufbewahrt werden, für sicher vor Gewitterschaden [3]. Merkwürdig ist die Vorstellung, daß der Hammer des Thôrr auch Sonnenschein hervorrufen kann [4].

Thôrr fährt auf einem Wagen daher, ebenso wie Parjanya und Indra. Das Rollen des Donners wird als das heftige Rollen eines himmlischen Wagens gefaßt. Darum heißt Thôrr auch Wagen-Thôrr oder der Wagengott — Ökuthôrr, Reidhatýr [5]. Noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts sagte nach Rhyzelius der gemeine Mann in Skandinavien, wenn es donnerte: „der alte Thôrr fährt" oder „der alte Gott fährt" [6]; und im Schwedischen heißt „donnern" noch heute „Asenfahrt" oder „Thors Fahrt" (åska, d. i. åsaka, oder

---

zu schütteln." — „Blase ihnen deinen Bartruf entgegen!" ruft ein Anhänger dem Thôrr zu, als die Christen hereinziehen; vgl. Grimm a. a. O.

[1] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 230 Anm.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 111. 141.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 149.

[4] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 141.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 138; Mannhardt a. a. O., S. 121.

[6] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 128.

toraka). Dieselbe Vorstellung von dem fahrenden Donnergotte findet sich aber auch bei den Angelsachsen; und bei den Ditmarschen — also in Norddeutschland — scheint sie ebenfalls fortzuleben, wenn man dort bei starkem Gewitter sagt: Nu faert de Olde all wedder da bawen unn haut mit synn Ex anne Räd [1], — nun fährt der Alte schon wieder da oben und schlägt mit seiner Axt an die Räder. Thôrrs Wagen wird von zwei Böcken gezogen, die Tanngnjöstr und Tanngrîsnir heißen — d. i. Zahnknisterer und Zahnknirscher —, wohl wegen des Blitzes, der wie knisterndes Feuer springt.

Thôrr ist durch gewaltige Stärke ausgezeichnet, darum heißt er auch schlechthin „der Starke" oder „der starke Waltende" (Thrûdhugr oder Thrûdhvaldr); auch wird er Atli genannt, d. h. der Ungestüme, Zornige [2]. Sehr charakteristisch für ihn ist seine gewaltige Eß- und Trinklust. Als er in Freyjas Gewand gekleidet, mit dem bräutlichen Schleier verhüllt, dem Riesen Thrymr als Braut nach Jötunheim gebracht wird, da ißt er beim Festmahl einen Ochsen und sechs Lachse und trinkt drei Tonnen Met dazu, so daß der Riese sich höchlich verwundert ob des Appetites und Durstes seiner angeblichen Braut und der als Magd verkleidete Loki alle Mühe hat, dies gewaltige Essen und Trinken seiner jungfräulichen Herrin zu beschönigen. Bei Hymir verzehrt Thôrr zwei Ochsen. Als er bei Utgardhaloki, dem außerweltlichen Loki, zum Besuch ist, da unternimmt er es, etwas im Trinken zu leisten, während Loki, der Feuergott, hier das Essen besorgt. Aber so kräftig Thôrr auch ansetzt, das Horn liegt im Meere und kaum bemerkbar ist der Schluck, den er getan [3]. Charakteristisch ist wohl auch, daß nach Olafs Helgasaga dem Bilde des Thôrr zu Lôar täglich vier Brote und entsprechende Quantitäten von Fleisch vorgesetzt wurden [4].

Thôrr vertritt vor allem die wohltätige Seite des Gewitters. Daher erscheint er als eine gern gesehene Gottheit, als Freund

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128; Mannhardt a. a. O., S. 122.

[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128.

[3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128. 134; Rußwurm, Nordische Sagen, S. 278.

[4] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 100.

der Menschen und Götter, als Schirmer des Heimes der Menschen wie der Asen, vor allem aber als der unerschrockene, siegreiche Kämpfer gegen die unholden Riesen und Trolle. In dieser Eigenschaft ist er besonders ein Liebling der norwegischen und isländischen Dichter, die alle möglichen Kämpfe mit Unholden und Riesen von ihm zu erzählen wissen. Berühmt ist die Geschichte, aus welcher ich soeben einen Zug anführte: wie der Riese Thrymr dem Thôrr seinen Hammer stiehlt und ihn nicht herausgeben will, es sei denn, daß man ihm die schöne Göttin Freyja als Braut zuführe. Da wird auf Lokis Rat Thôrr als Freyja verkleidet, mit dem bräutlichen Schleier verhüllt, — und von Loki als seiner Magd begleitet fährt er nach Riesenheim. Als ihm dann dort sein Hammer in den Schoß gelegt wird, da erschlägt er mit ihm den Thrymr und sein ganzes Geschlecht — ein mit genialen, kraftvollen Zügen in der Edda, in der sog. Thrymskvidha, geschilderter Vorgang.

Bekannt ist auch der Zweikampf des Thôrr mit dem Riesen Hrungnir, d. i. der Lärmer. Die Riesen haben Angst und stellen daher einen Lehmriesen — Mökkrkalfi, d. h. die dicke Wolke — auf, hinter welchem sich Hrungnir verbirgt. Aber alle List hilft schließlich doch nichts. Der Hammer des Thôrr tötet den Riesen. Zu den dämonischen Riesen, welche Thôrr bekämpft, gehört auch Geirrödhr, der Speerröter, dessen Töchter dem Gotte gründlich zu schaffen machen, bis er auch ihnen das Genick bricht. Derartige von Thôrr bezwungene riesige Gegner gibt es noch mehr als einen. In all diesen Mythen und Sagen erscheint Thôrr immer als der Freund der Menschen, als ihr Schützer und Helfer gegen die bösen dämonischen Mächte, als Beistand und Förderer der menschlichen Arbeit, vor allem des Ackerbaus. Er war dies zunächst als der Gott, welcher durch Gewitter und Regen die Luft reinigt und die Erde befruchtet. Ursprünglich sind die dämonischen Gegner des Gottes wohl ebenso wie die des Parjanya und Indra, Dämonen der Luft- und Wolkenregion, neidische Geister, die den Menschen das himmlische Wolkennaß vorenthalten, die die Luft austrocknen oder verpesten. Aber im Anschluß an die eigentümliche Natur des skandinavischen Landes

und unter dem Einfluß des mehr und mehr sich entwickelnden und immer wichtiger werdenden Ackerbaus ändert sich der Wirkungskreis des Gottes und der Kreis der Gegner, die er zu bezwingen hat. In Skandinavien, wo der Ackerbauer in weiten Gebieten mit der Felsnatur des Landes, mit dem mächtig und trotzig ihm entgegenstarrenden Urgestein mühsam zu kämpfen hatte, bis ihm endlich die Urbarmachung des Bodens gelungen, — wo das nordische Klima mit Frost und Eis wieder und wieder die Arbeit des Landmanns zu schädigen, zu vernichten, unmöglich zu machen drohte, — in solch einem Lande mußten bald als Gegner des Gottes, der den Ackerbau schirmte, die Dämonen des harten Felsgesteins und die feindlichen Mächte des Winters hervortreten. So wird Thôrr zum Bekämpfer der Fels- und Bergriesen, wie auch der Eis- und Frostriesen [1]. Als Gott der Bauern tritt er auch in jener Stelle der Edda hervor, wo es heißt: Odhin hat die Edlen, die im Kampfe fallen, aber Thôrr hat der Bauern Geschlecht [2]. Seine derbe, doch tüchtige, kraftvolle Natur stimmt zur Bauernart, — ihn lieben die Bauern und er liebt sie.

Gerade als Gott der Bauern, der Ackerbauer, wird Thôrr zum populärsten Gotte des Nordens, vor allem in Norwegen und Island, und er bleibt dies auch, nachdem er sich Odhin, dem neuen Himmelsgotte, hat unterordnen müssen. Tempel und Bildnisse des Gottes waren weit über das Land verbreitet. Sein Bild wurde auch auf dem Hochsitzpfeiler eingeschnitzt, auf der Stuhllehne, oder auf dem Steven des Schiffes. Als Amulet führte man es aus Knochen bei sich. Bei allen größeren Unternehmungen

---

[1] Inzwischen hat A. Hillebrandt es wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei den Kämpfen des Indra zu einem guten Teil um Kämpfe gegen Dämonen des Winters, des Frostes und Eises handelt; daß die von den Dämonen gefesselten, gebannten Wasser nicht selten deutlich als gefrorene Wasser charakterisiert sind (Ved. Mythologie, Bd. III, S. 157 ff.). Darnach erscheint es sehr möglich, daß es sich hier um einen uralten Zug im Charakter des Thôrr und Indra handelt, der in die arische Urzeit zurück reicht. Da die Arier damals in Mittel- und Nordeuropa, wenn auch noch nicht im nördlichsten Teile des Kontinents lebten, erscheint das ganz glaublich.

[2] Im Harbardhs-Liede [25]: Oðinn á jarla, þá er í val falla, enn Þórr á þráela kyn.

wurde der Gott um Rat gefragt. Verließ man die Heimat, um sich anderswo eine neue zu suchen, dann wurde angesichts des neuen Landes der Hochsitzpfeiler mit dem Bilde des Gottes ausgeworfen und, wo er hinschwamm, da wurde gelandet, da gründete man die neue Heimstätte, — wie uns dies z. B. die Eyrbyggjasaga in lebensvoller Schilderung vorführt. Auch als Beistand im Kampfe wurde Thôrr angerufen. Beim Gelage weihte man ihm den ersten Becher, indem man das Hammerzeichen über denselben machte und des Gottes Minne trank. Mit seinem Hammer weihte Thôrr alle rechtsgültigen Handlungen, alle Rechtsverträge. Daher fallen alle nordischen Gerichtstage auf den Tag des Thôrr, wie auch die Thing-Stätte sich an einer dem Thôrr geweihten Stätte befand. Mit seinem Hammer, so glaubte man, weihe Thôrr auch die Ehe ein. Man nannte ihn auch geradezu Vêorr, d. h. den Weiher [1]. Damit hat Thôrr einen Teil der Erbschaft des alten Himmelsgottes auch nach der ethischen Seite hin angetreten, dessen gewitternde Hypostase er tatsächlich vertritt.

Dem Thôrr als dem Donnergotte war die Eiche heilig, wie dem Donar-Thunar in Deutschland [2], — und wie überhaupt bei den europäischen Ariern, ursprünglich wohl bei allen Ariern, dem Gewitter- und Donnergotte die Eiche geweiht ist. So dem Zeus, dem Jupiter, dem Perkunas, dem Perun [3]. Und wie es nach Livius 1, 16 auf dem Kapitol eine uralte Eiche gab, in welcher Jupiter Feretrius, der blitzschleudernde Jupiter, verehrt wurde, so war die vom hlg. Bonifacius bei Geismar gefällte Eiche, welche als robur Jovis bezeichnet wird, ohne Zweifel dem deutschen Donar-Thunar geweiht. Auch der Hirschkäfer, welchen die Deutschen bald Donnerguge (oder Donnerpuppe), bald auch Eichochse nennen, bezeugt den Zusammenhang von Donner und Eiche [4].

Ein wichtiges Zeugnis für die hohe Bedeutung des Thôrr in Skandinavien wie des Donar-Thunar in Deutschland liegt in dem

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 135.

[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 125; Grimm a. a. O., S. 141. 143.

[3] Vgl. die slavische Grenzbestimmung „do Perunova duba", d. h. bis zur Eiche des Perun; Grimm a. a. O., S. 148.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 28 Anm.

Umstande, daß der diesem Gotte geweihte Tag, der Donnerstag, hier wie dort für besonders heilig galt, wie uns viele Zeugnisse bis in die neueste Zeit hinein erweisen. Manche Arbeit mußte an diesem Tage durchaus ruhen. Namentlich war das Spinnen am Donnerstag in Schweden wie auch Norwegen verboten[1]; desgleichen in Deutschland, wo es heißt, daß sonst der Böse eine leere Spule ins Zimmer wirft mit dem Zuruf: Spinnt diese noch voll![2] In vielen Gegenden Deutschlands darf noch heutzutage am Donnerstag nichts geschehen, kein Holz darf gehauen, kein Mist gefahren, kein Spinnrocken gedreht werden[3]. Kein Wochentag ist nach Grimms Urteil abergläubisch mehr geehrt als der Donnerstag[4]. Alles Zeugnisse, wie tief die Verehrung dieses Gottes bei den Germanen wurzelte.

Sehr bemerkenswert ist noch eine Mitteilung aus Skandinavien. Auf einem Gute in Telemarken wurden bis in die neuere Zeit hinein zwei Donnersteine von mittlerer Größe aufbewahrt und abergläubisch verehrt: „An jedem Donnerstagsabend und zu hohen Festzeiten wusch man sie und salbte sie am Feuer mit Butter und anderem Fett. Dann wurden sie getrocknet und auf dem Hochsitz des Hauses aufgestellt. Diese abergläubische Verehrung hielt man für das Glück des Hauses notwendig.“ Also kultliche Ehrung des Symbols, resp. der Waffe des Donnergottes, und zwar speziell am Donnerstag. An einem anderen Orte derselben Landschaft wurden ebenfalls zwei Donnersteine bewahrt und ähnlich geehrt. Sie lagen auf dem Hochsitz, auf glänzend reinem Stroh und wurden oft in Buttermilch gebadet[5]. Doch ist hier nichts speziell vom Donnerstag gesagt. Im übrigen müssen wir bei der kultlichen Ehrung dieser Steine natürlich auch an den berühmten Kiesel des Jupiter Lapis, resp. Feretrius, des römischen Donnergottes, denken.

Die Donnerstagsheiligung führt uns zu den Esten und zur Be-

[1] Vgl. Liebrecht, Volkskunde S. 315. 324; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, II, S. 185, Anm. [2] Grimm a. a. O., S. 830.

[3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 126; Wuttke, Aberglauben, § 70.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 953.

[5] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 23.

trachtung eines merkwürdigen Zusammenhangs in Mythus und Sitte, den wir hier zwischen diesem finnischen Volke und den Germanen hervortreten sehen.

Als oberste Gottheit der Esten wird uns Târa, Târ oder Tôr genannt, der auch die Bezeichnungen Altvater, Großvater, Himmelsvater trägt [1]. Ihm war — wie dem nordischen Thôrr — die Eiche heilig, und auch der alte Eichenhain auf dem Domberg zu Dorpat, von dem der Kalewipoeg singt, war diesem Gotte geweiht. Dieser Altvater der Esten erscheint neben den besonderen Donnergöttern Kõu und Piker, Pikne, auch als Gott des Gewitters bis auf den heutigen Tag, — wenn auch nicht speziell und ausschließlich als solcher Gott, sondern vielmehr als der alte Himmelsgott, der auch im Gewitter sich bemerkbar macht. Es lag sehr nahe, diesen Târa, Târ oder Tôr der Esten mit dem skandinavischen Thôrr zusammen zu bringen, und das ist denn auch schon früh geschehen. Schon das aus dem 17. Jahrhundert stammende, höchst wichtige und interessante Buch des Boecler-Forselius über „der einfältigen Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten“ gibt folgende merkwürdige Nachricht von den Esten: [2] „Den Donnerstag halten sie sonderlich hoch und heilig, brauchen insgemein am selbigen ihre Zauberhändel, enthalten sich vielerley Arbeit, und ist derselbe bey ihnen in viel größeren Würden als der Sontag. Rühret noch, wie hierunter davon etwas breitere Meldung geschiehet, aus dem Heidenthumb her, in welchem sie diesen Tag dem dormahlen in allen mitternächtigen Ländern beruffenen und großgeachteten Abgott Thor zu Dienst und Ehren gefeyert haben“.

Dr. Fr. R. Kreutzwald, der in seiner trefflichen Ausgabe des Boeclerschen Buches die Donnerstagsheiligung der Esten durchaus bestätigen muß, verwahrt sich doch entschieden gegen die Ansicht, daß die Esten einen mit dem skandinavischen zusammenfallenden Gott Thor gekannt hätten. Diesen hätten vielmehr, wie er meint, „die deutschen Geschichtsschreiber entweder durch Gehörsünde oder Mißverständnis aus dem Namen

[1] wana iza, wana tât', wana at't'; taewa tât'.

[2] Ausgabe von Dr. Fr. R. Kreutzwald, St. Petersburg 1854, S. 97.

Taara gemacht. Bedenkt man die breite Aussprache in Jerwen und selbst einem Teile Wierlands, wo überall aa für oa, z. B. maa — moa, das Land, gesprochen wird, so liegt die Vermutung nahe, daß ihre Vorfahren das Wort Taara — Toara werden ausgesprochen haben, und dieses entschuldigt die Deutschen vollkommen, wenn sie in dem verwandt klingenden Namen eine ihnen bekannte Gottheit zu hören glaubten"[1].

So der verdiente Dr. Kreutzwald. Sjögren dagegen, ebenfalls einer der besten Fennologen, stellt sich in einer Anmerkung zu dieser Bemerkung Kreutzwalds entschieden auf die Seite derer, welche Taara mit dem nordischen Thôrr zusammen bringen, ja er meint, daß der estnische Name Taara aus Thôrr entstanden sein dürfte und daß die von Kreutzwald vermutete Form Toara gerade den Übergang von Thôrr zu Taara vermitteln könnte. Wiedemann, der beste Kenner der estnischen Sprache, äußerte sich nicht speziell über diesen Zusammenhang, aber er bietet uns neben Târ auch Tôr als estnische Namensform des Gottes, was bei seiner großen Zuverlässigkeit in allen sprachlichen Dingen sehr ins Gewicht fällt. Wiedemann berichtet ferner: „Ein Chronist erzählt, daß bei der Eroberung des Estenschlosses Wolde auf Oesel befohlen wurde, Tôr, den „Hauptgötzen" der Esten, hinaus zu werfen"[2]. In seinem estnischen Wörterbuche bietet uns Wiedemann sogar auffallenderweise nur die Form Tôr (Gen. Tôru, Tôro) als „Name einer Gottheit", während târ (Gen. târa) erklärt wird als „eine mythologische Person, Geist, wana târ (= õnne-tôja) Heckemännchen", — das erstere Wort mit großem, das letztere mit kleinem Anfangsbuchstaben. Die Namensform Tôr ist für den estnischen Gott also auf jeden Fall sicher bezeugt. Ob dieselbe aber durchaus von dem Namen des nordischen Thôrr herzuleiten ist, das ist denn doch noch eine andere Frage.

Als Nicolai Anderson, ein hervorragender Fennologe und vergleichender Sprachforscher, im Jahre 1891 an der Universität

---

[1] Vgl. Boecler, ed. Kreutzwald, S. 98.

[2] Vgl. F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten, S. 138. 139.

Dorpat zum Magister promoviert wurde, stellte er unter anderem die folgende These auf:

„Das estnische Târ, Tôr, welches auch im Worte Dorpat enthalten ist, ist nicht identisch mit dem skandinavischen Thôrr, sondern hängt mit dem ostjakischen tôrem, tôrym, tûrum und dem wogulischen tarom, tårom, torem „Gott, Himmel“ zusammen.“ Anderson stellte sich in dieser Frage also auf die Seite Kreutzwalds, — und in der Tat, was er anführt, ist von großem Gewicht. Wenn das Ostjakische und Wogulische die Formen tôrem, tôrym, tarom, tårom, torem in der Bedeutung „Gott, Himmel“ kennen, so muß es unmittelbar für das Wahrscheinlichste gelten, daß das estnische Târ, Tôr als Name des Himmelsgottes hiermit zusammenhängt. Und es dürfte dies um so wahrscheinlicher sein, als der estnische Taara, Târ, Tôr nicht eigentlich als spezifischer Donnergott erscheint, wie der skandinavische Thôrr, sondern vielmehr als der große Himmelsgott, der Altvater, der Schöpfer der Erde, der Menschen und Tiere, — was sich vom altnordischen Thôrr nicht in gleicher Weise behaupten läßt. Den alten estnischen Himmelsgott Târ, Tôr von dem „Gott, Himmel“ (tarom, torem usw.) der stammverwandten Ostjaken und Wogulen zu trennen, dürfte darum nicht geraten noch erlaubt sein.

Indessen nun erheben sich von der anderen Seite gewichtige Fragen, die schwer zu beantworten sind, wenn man mit Kreutzwald und Anderson jeden Zusammenhang des estnischen Târa, Târ, Tôr mit dem skandinavischen Thôrr leugnet. Wie kommt es dann, daß auch dem estnischen Târ, Tôr ebenso wie dem skandinavischen Donnergotte gerade die Eiche heilig war? Und wie ist vor allem unter dieser Voraussetzung die Heiligung des Donnerstags bei den Esten zu erklären? Über diese letztere gibt uns Kreutzwald (a. a. O., S. 97. 98), in Ergänzung der Boeclerschen Notiz, noch folgende interessante Mitteilung:

„Mit der Donnerstagsfeier, insofern man die Vermeidung gewisser Beschäftigungen darunter begreift, hat es seine Richtigkeit, namentlich darf an vielen Orten weder Flachs noch Wolle an diesem Tage verarbeitet werden, weil des ersteren Ernte mißraten soll und die Schafe ihre Wolle verlieren. Wenn ein Schaf die

Wolle verliert, sagen die Leute: Nelja pääwa koi oder toug — „die Donnerstagsmotte“ — treibt die Wolle ab. Da der Esten weibliche Beschäftigungen während des Winters fast ausschließlich auf die angeführten Gegenstände sich beschränken, so ist es natürlich, daß sie an einem Tage, der die gewohnte Arbeit nicht erlaubt, ihre Hände im Schoße halten. Vor fünfzehn Jahren kam ich in ein Pleskausches Estendorf an einem Donnerstage und fand Jung und Alt teils auf dem Ofen, teils auf der Ofenbank ausgestreckt liegen. — Im Werroschen, wo in letzteren Jahren die Vorurteile des Aberglaubens immer mehr verwelken, in demselben Maße größere Betriebsamkeit erwacht und an manchen Orten durch Ablösung der Frohne neue Verhältnisse hervorgerufen werden, mögen gegenwärtig wenige sein, die neben dem Sonntage noch einen ganzen oder halben Tag dem Müßiggange widmen. Dagegen im Dörptschen und Werroschen, wo einzelner Gesinde Bevölkerung im Verhältnis zur aufgegebenen Arbeit viel zu groß ist, hat bei vielen sich die alte Sitte erhalten, daß die weiblichen Arbeiten am Donnerstag Nachmittag und Abend eingestellt werden.“

Das stimmt nun alles ganz und gar zu der auf der Verehrung von Donar-Thôrr begründeten Donnerstagsheiligung in Skandinavien und Deutschland und kann von derselben nicht getrennt werden. Wie ist das aber zu erklären, wenn nicht auch die Esten denselben Gott verehrten?

Kreutzwald sagt darüber (a. a. O., S. 92): „Als die christliche Aufklärung Eingang genommen, der Christensonntag seine wöchentliche Weihe bekommen hatte, während das Volk zum Teil vielleicht das Bessere der neuen Lehre einsah, aber aus langjähriger Gewohnheit und vorzüglich aus blindem Fremdlingshaß gegen des Christentums Verkünder von seinen vorigen Göttern sich nicht trennen wollte: erst da scheint man, um es mit keiner Partei zu verderben, als einen Notbehelf eingeführt zu haben, wie dem neuen, so auch dem alten Gotte einen Tag in der Woche zu widmen.“

Doch wie kam man dann darauf, dem alten Gotte gerade den Donnerstag zu heiligen? Und wie kam man darauf, diesen Tag gerade durch die Einstellung derselben weiblichen Arbeiten zu

feiern, wie dies in Skandinavien und Deutschland geschah, wenn kein Einfluß von jener Seite her stattfand? Das alles bliebe ganz rätselhaft. Wenn man ferner hinzunimmt, daß die Esten nicht nur in ihrer Sprache zweifellos schon in uralter Zeit von Gothen und Skandinaviern beeinflußt worden sind, sondern daß der skandinavische Einfluß auch gerade auf dem Gebiete des Mythus, der Sage und Sitte deutlich hervortritt[1]; wenn mythologische Gestalten der Esten wie der Näkk, der Kratt und der Tońt schon durch ihren Namen skandinavischen Ursprung verraten, wenn mehrere Sagen der Edda — darunter zwei, deren Held Thôrr ist — bei den Esten teils in Märchenform, teils als Sage im Kalewipoeg fortleben; wenn die Esten das Weihnachtsfest nicht nur mit uralter skandinavischer Namensform jõulu nennen, sondern auch den Weihnachtseber, d. i. den Eber des Freyr, noch bis in die neuere Zeit hinein nicht vergessen haben; wenn man diese und andere Umstände, die ich hier nicht einmal andeuten kann, ins Auge faßt, so wird man kaum daran zweifeln können, daß auch die Donnerstagsheiligung von Skandinavien zu den Esten herüber gekommen.

So ist denn Zusammenhang des estnischen Târ, Tôr mit dem Osten wie mit dem Westen, mit dem ostjakisch-wogulischen tarom, torem, wie mit dem skandinavischen Thôrr schwer abzuweisen. Dieses eigentümliche Doppelverhältnis dürfte sich, wie ich glaube, in folgender Weise erklären: Die Esten hatten seit alters einen obersten Gott und Altvater Târa, Târ, Tôr, dessen Name, durchaus finnisch-ugrischen Ursprungs, eigentlich „Himmel“ bedeutete und mit dem skandinavischen Thôrr (aus Thonraz „Donner“) nichts gemein hatte. Als aber Esten und Skandinavier in nähere Beziehung zu einander traten, da glaubten die letzteren ihren Gott Thôrr in dem estnischen Târ, Tôr wiederzufinden, und umgekehrt, — und so trat, veranlaßt und begünstigt durch den merkwürdigen Gleichklang der Namen, eine Kontamination, Vermischung und Verschmelzung beider Göttergestalten ein. So konnte des

[1] Vgl. dazu meine Abhandlung „Germanische Elben und Götter beim Estenvolke“, in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wiss. in Wien, Band 153, Jahrgang 1906.

Donnergottes Thôrr Eiche nun auch dem estnischen Himmelsgotte Târ, Tôr, der ja auch zu donnern verstand, heilig werden. So konnte auch die Donnerstagsheiligung sich von Skandinavien aus in das Estenland übertragen. Mit dieser Hypothese wird, wie ich glaube, beiden Ansichten vollkommen Rechnung getragen und die verwirrenden Schwierigkeiten lösen sich unter dieser Voraussetzung aufs beste [1].

DER INDISCHE GEWITTERGOTT.

Wir wenden uns nach dieser Abschweifung auf finnisch-ugrisches Gebiet dem indischen Gegenbilde des nordischen Thôrr zu, dem gewaltigen Gott Indra, der den alten Gewittergott Parjanya, den im Gewitter sich offenbarenden Himmelsgott, schon zur Zeit des Rigveda ganz in den Hintergrund gedrängt hat, bis derselbe endlich völlig in Vergessenheit geriet.

Indra ist, gleichwie Thôrr, eine mächtige, riesige Göttergestalt, von gewaltigen Dimensionen, vor allen anderen Göttern durch seine ungeheure, unüberwindliche Stärke ausgezeichnet. Sein Bild ist mit ungeschlachten, derben und derbsinnlichen Zügen ausgestattet. Er hat, wie Thôrr, nichts Feines in seinem Wesen. Seine Haupttätigkeit besteht, wie diejenige des Thôrr, in den Kämpfen gegen die bösen Dämonen, — vor allem gegen Vṛitra, den „Umhüller" oder „Einschließer", welcher die befruchtenden Wasser gefangen hält. Indra tötet ihn mit seinem Donnerkeil, spaltet den Fels, der die Wasser umschloß, und läßt den segenbringenden Regen zur Erde strömen. Ein nahe verwandter, ebenfalls von Indra besiegter böser Dämon ist Vala, dessen Name „die Höhle", das Gefängnis der Wasser, bedeutet. Aber auch andere böse Dämonen bekämpft und vernichtet der gewaltige Gott:

[1] Der Name des Gottes Târ, Tôr hat sich in manchen Ortsnamen erhalten. Er steckt auch z. B. in dem livischen Thoreyda, jetzt Treiden, das man gewiß richtig als „Tôrs Garten", Tôr-aida, erklärt. Wir haben ihn ebenso, wie schon erwähnt, in dem Namen Dorpat zu vermuten, der in den Urkunden als civitas Tarbatensis, Tarbet, Darbete erscheint. Auf das Nähere kann ich hier nicht eingehen.

so Çushṇa, den Austrockner, Kuyava, den Dämon des Mißwachses, Dânu, Dânava, Çambara u. a. m. Er sucht sie in ihren Schlupfwinkeln auf, er zerstört ihre Burgen, so stark dieselben auch sein mögen; er entreißt ihnen die Beute, die sie neidisch geborgen, er zerschmettert sie und befreit die Kühe, d. h. die Wasser und das Licht, die sie geraubt. Andere stürzt er hinab, wie sie den Himmel erklimmen und stürmen wollen, und verrichtet auch sonst noch viele Heldentaten. Man sieht, — die von Indra besiegten Dämonen sind böse Geister der Atmosphäre, der Wolken, der heißen Luft, der Dürre, des Mißwachses. Wenn Hillebrandt mit seinen sehr überzeugenden Darlegungen recht hat, dann fehlten unter ihnen aber ebensowenig jene winterlichen Mächte des Frostes und Eises, die die Wasser in anderer Weise bannen und fesseln, bis der Gott sie befreit und wieder fließen macht; Mächte, die den wohlbekannten Gegnern des Thôrr, den nordischen Eis- und Frostriesen unmittelbar verwandt wären. Auf jeden Fall handelt es sich bei den Gegnern des Indra wie des Thôrr um böse Dämonen, die Wasser und Licht gefangen halten, bis der gewaltige siegreiche Gott sie zum Heile der Menschen und auch der Götter wieder befreit. Dem vedischen Inder bedeutet Gott Indra nicht weniger als dem Skandinavier sein Thôrr. Der Dämonentöter Indra ist der vielverehrte Freund und Wohltäter der Menschen.

Indra ist so stark, daß die Götter samt und sonders gegen ihn nicht aufkommen können:

> Es ist kein Höherer als Du,
> Kein Stärkerer, Du Vṛitrafeind,
> Ja Keiner kommt auch nur Dir gleich!
> Und als die Götter alle Dich
> Ergrimmt bekämpft, den einzigen,
> Schlugst, Indra, deine Gegner Du[1].

Doch für gewöhnlich ist Indra nicht ein Bekämpfer, sondern ein Beschirmer und Schützer der Götter, ein Streiter für sie und für die Menschen, — ähnlich dem Thôrr bei den Skandinaviern.

[1] Rigveda 4, 30 1 und 5; Übersetzung der „Siebenzig Lieder" von Geldner-Kaegi.

Er wächst zu einem der größten, ja endlich zum größten Gotte empor und die gewaltigen Dinge, welche die Sänger von ihm rühmen, gehen vielfach weit über das Wesen eines bloßen Gewittergottes hinaus, — wie das freilich zum Teil durch den henotheistischen Charakter der vedischen Religion bedingt ist, die gern auf den gerade gefeierten Gott alles Große und Herrliche häuft, was sich irgend sagen und rühmen läßt. Vor Indras Hauche zittern beide Welten, er hat die wankende Erde und die Berge festgestellt, er durchmaß den Luftraum, er stützte den Himmel, er zeugt das Feuer zwischen Himmel und Erde, er hat Sonne und Morgenröte geschaffen u. dgl. m. Er, der starke und streitbare Gott, ist vor allem auch ein Helfer der Helden in der Schlacht. Er wird daher als Beistand im Kampfe angerufen, wie auch Thôrr in Skandinavien.

Indra trägt als furchtbare, unwiderstehlich siegreiche Waffe seinen Donnerkeil, seine Keule in der Hand, den Vajra (Vadschra), — wie Thôrr den Hammer oder die Keule. Man denkt sich den Donnerkeil Indras in Gestalt eines Andreaskreuzes (╳), was von dem Hammer nicht weit abliegt [1]. Im großen Epos Mahâbhârata tritt Indra auch mit dem Speere bewaffnet auf. Nie verfehlt derselbe sein Ziel und, wenn er verschossen worden, kehrt er wieder in die Hand des Gottes zurück [2]. Wir kennen dieselbe Eigenschaft schon an der Waffe des Thôrr und wir werden vermuten dürfen, daß dies ein uralter Zug ist, wenn der Veda auch dessen nicht erwähnt. Ob das Urvolk etwas von Waffen in der Art des australischen Bumerang, der ja auch — allerdings nur dann, wenn er nicht getroffen hat — zu dem Werfenden zurückkehrt, gewußt

[1] Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. vajra.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 106; Mhbh, Vanaparvan 17201; Ausgabe von R. Roy (Calcutta) III, 309, 24; Indra sagt daselbst von seinem Speer (çakti): amoghâ hanti çataçaḥ çatrûn mama karacyutâ, punaçca pâṇim abhyeti mama dàityàn vinighnataḥ. — Eine Waffe in der Art des australischen Bumerang findet sich übrigens auch in Südindien, Präsidentschaft Madras, bei den tamulischen Räuberkasten; ebenso in Gudscherat als Jagdwaffe der Koli-Hirten; desgl. in Amerika bei den Moki-Indianern Arizonas. Es ist ein hölzernes Wurfgeschoß, in der Mitte kniеartig eingebogen; zweifellos eine sehr altertümliche Waffe, im Kriege wie auf der Jagd gebraucht.

oder gehört haben mag, muß natürlich dahingestellt bleiben. Die Übereinstimmung ist auf jeden Fall bemerkenswert.

Indra fährt auf einem Wagen daher, von falben Rossen gezogen. Gewöhnlich sind es zwei, es können aber auch mehr, es können 20—1000 Rosse sein. Bisweilen wird auch von den beiden Braunen oder Füchsen des Indra geredet [1], meist jedoch von seinen Falben. Falb, d. h. blond ist auch die Farbe von Indras Haupthaar und Bart, wie wir schon früher gesehen haben — ein deutlicher Hinweis auf ursprüngliche Blondheit auch bei den indischen Ariern, die sonst sich diesen populärsten Gott schwerlich gerade blond gedacht haben würden.

Indra ist, wie Thôrr, ein gewaltiger Trinker und Esser, — vor allem aber ein Trinker. Er berauscht sich am Soma-Trank, wie Thôrr am Met, und kann gewaltige Mengen davon in sich hinein gießen. Ja diesen derbsinnlichen Zug scheinen die Sänger, recht urwüchsig, mit besonderem Behagen auszumalen. — Es geht so weit, daß uns in einem Liede ein Selbstgespräch des betrunkenen Indra vorgeführt wird, der taumelnd kaum weiß, was er sieht und tut, mit seiner Größe renommiert und im Refrain der Verse sich immer wieder fragt: Hab ich wohl etwa Soma getrunken? [2] — Aber auch aufs Essen versteht er sich! Ganze Ochsen läßt er sich braten und verschlingt sie, — sehr ähnlich dem nordischen Gotte.

Indra verdrängt nicht nur den Parjanya. Er tritt als Rival des alten obersten Himmelsherrn, des Varuṇa, auf und drängt auch diesen schließlich in den Hintergrund. Er war augenscheinlich gerade in seiner derben, urkräftigen Eigenart so recht ein Gott nach dem Herzen des Volkes und so wurde er denn auch in der Rigveda-Zeit zum größten und meistverehrten Gotte — zum mest tignadhr — der vedischen Inder. Nach Jahrhunderten erst wird er dann in dieser obersten, angesehensten Stellung durch Rudra-Çiva beeinträchtigt und aus ihr herausgedrängt, — ähnlich wie Thôrr, der zuerst in Norwegen den Tŷr verdunkelt, später seiner-

[1] Vgl. Rigveda 4, 32, 22—24 (babhrû).

[2] Vgl. mein Buch: Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, S. 361—369; 319.

seits durch Odhin überstrahlt wird. Heute und lange schon ist in Indien nicht Indra, sondern Çiva der höchst und meist verehrte Gott, mit dem sich nur Vishṇu messen kann. Die Reihe Dyâus-Varuṇa, Indra, Rudra-Çiva in der Stellung eines obersten Gottes bei den Indern vergleicht sich der Reihe Tŷr, Thôrr, Odhin bei den Norwegern — und dies um so mehr als, wie wir später sehen werden, Rudra-Çiva und Odhin urverwandte Götter, ursprünglich identische Göttergestalten sind.

Indra und Thôrr sind mythologische Gestalten, die sich auffallend ähnlich sehen, — und zwar nicht nur im allgemeinen, insofern sie beide Gottheiten des Gewitters, des Donners und Blitzes sind, sondern auch in so manchen spezielleren, recht eigentlich individuellen Zügen [1]. Wenn beide im Gewittersturme daherbrausend, auf Wagen fahrend gedacht sind, beide in der Hand die furchtbare Waffe, den Donnerkeil, den Hammer oder die Keule tragend, beide mit dieser Waffe die bösen Dämonen bekämpfen und vernichten, — so läßt sich allenfalls wohl sagen, daß dies Züge sind, welche ihnen als Gewittergöttern eignen und die sie aller Wahrscheinlichkeit nach von ihren Vorgängern, den älteren Gewittergöttern, übernommen und ererbt haben dürften. Aber schon dieser beständige, wilde, gewaltige Kampf mit der Donnerwaffe gegen die bösen dämonischen Mächte ist doch etwas gerade für Indra und Thôrr speziell Charakteristisches, was wir keineswegs in annähernd ähnlicher Weise bei dem Himmelsgotte finden, wo dieser als der Gewitterer auftritt. Weder Zeus, noch Jupiter, noch Perun ähneln in dieser Beziehung dem Indra und Thôrr; und auch Parjanya, Perkunas und Pehrkons, bei denen wir vom Töten der bösen Geister wohl hören, lassen sich darin doch jenen beiden nicht vergleichen. Und nun jene anderen Züge merkwürdiger Übereinstimmung im Wesen des indischen und des nordischen Gottes! Beide haben sie etwas eigentümlich Riesisches an sich, — nicht nur die gewaltige, ungeheure Stärke, die

[1] Eine Vergleichung gerade dieser beiden Götter hat schon i. J. 1858 Mannhardt in s. Buch „Germanische Mythen" S. 1—242 durchgeführt. Ist davon auch vieles jetzt nicht mehr haltbar, so bleibt die Arbeit doch wertvoll, und an der ursprünglichen Identität beider Götter kann nicht gezweifelt werden.

physische Kraft, die bei beiden als die am meisten charakteristische Eigenschaft hervortritt, sondern zugleich etwas eigentümlich Derbes, Plumpes und Ungeschlachtes, wie es großen Göttern sonst nicht eigen zu sein pflegt. Ferner ein Zug kräftiger Sinnlichkeit, der sich vor allem im Verschlingen ungeheurer Massen von berauschendem Getränk und Speisen offenbart. Wenn Thôrr beim Festmahl in Riesenheim einen Ochsen und sechs Lachse verschlingt und dazu drei Tonnen Met trinkt, bei Utgardhaloki noch sehr viel mehr im Trinken leistet, wenn er bei Hymir vor dem Schlafengehen zwei ganze Ochsen verspeist, so ist Indra der große Somatrinker, der gewaltige Massen dieses Rauschtranks, des vedischen Madhu oder Met, sich in den Bauch gießt, wie der unverblümte, derbe Ausdruck besagt, — der berauscht zu den Kämpfen gegen die Dämonen eilt, im Rausche das Gewaltigste leistet und gelegentlich als ein Betrunkener taumelnd auftritt. Und auch Indra versteht sich aufs Essen; darum brät man ihm Stiere und er ißt von ihnen [1], ja er sagt an einer Stelle selbst: „Fünfzehn, zwanzig Ochsen braten sie mir zugleich! Ich esse das Fett, sie füllen mir den ganzen Bauch“ [2]. Met in Masse zu trinken, ganze Ochsen zu essen, scheint gerade diesen beiden Göttern speziell charakteristisch zu sein. Auch ein Zug derben, volkstümlichen Humors ist dem Thôrr wie dem Indra eigen und trug gewiß dazu bei, sie volkstümlich zu machen.

Das alles sind Züge, die sich weder bei Parjanya, Perkunas-Pehrkons oder Perun finden, noch auch bei Zeus oder Jupiter. Das Element der Sinnlichkeit, welches dem Zeus angedichtet wird, liegt nach einer ganz anderen Richtung hin, — nach der aphroditischen, die wir weder bei Thôrr noch bei Indra besonders hervortreten sehen. Herakles mit seinem gewaltigen Essen und Trinken, sowie manche Riesen erinnern damit weit mehr an diese Götter. Und bei Herakles ist dies tief begründet, wie ich bereits an anderem Orte zu zeigen gesucht habe [3].

Noch ein weiterer Zug persönlichster Übereinstimmung zwischen

---

[1] Vgl. Rigveda 10, 28, 3: pácanti te vṛishabân átsi téshâm.

[2] Vgl. Rigveda 10, 86, 14.

[3] Vgl. meine Abhandlung Herakles und Indra in den Denkschriften der kais. Ak. d. Wiss. in Wien 1914.

Thôrr und Indra liegt in dem Barte. Der große Bart ist für Thôrr charakteristisch, und besonders charakteristisch, daß er seinen Bart im Zorne schüttelt oder in ihn hinein bläst. Ebenso aber ist Indra der einzige vedische Gott, der als Träger eines Bartes geschildert wird, und auch von ihm heißt es, daß er seinen Bart schüttelt. Wenn der Bart des Indra ein Schnauzbart, derjenige des Thôrr ein Vollbart ist, so begründet das wohl keinen wesentlichen Unterschied. Der Bart des nordischen Gottes ist rot, derjenige des indischen blond. Auch das liegt nicht weitab von einander, sondern deutet beides übereinstimmend auf die rotblonde Haarfarbe der Arier zurück, die den Germanen lange eigen blieb, während sie den Indern schon früh verloren ging [1].

Das ist eine ganze Reihe merkwürdigster Übereinstimmungen, welche den Gedanken fast unabweisbar nahe legen, daß Indra und Thôrr urverwandte Göttergestalten sind. Doch eine solche Annahme erscheint aus dem Grunde wiederum bedenklich, weil es durchaus den Anschein hat, daß beide Götter erst im Verlaufe der speziell-indischen und speziell-germanischen Entwicklung zu ihrer Stellung gelangt sind. Wir sehen sie ja doch im Laufe dieser Sonderentwicklung, wenn auch schon sehr früh, die älteren Gewittergötter Parjanya und Fjörgynn verdrängen. Sie können also noch nicht in dieser Eigenschaft aus der Urzeit ererbt sein. Unter diesen Umständen bleibt zur Erklärung der so merkwürdigen Übereinstimmungen im Wesen und Gebaren beider Götter wohl nur die Annahme übrig, daß beide aus gleicher oder doch sehr ähnlicher Wurzel in entsprechender Weise bei Indern und Germanen sich entwickelt haben, aus der gleichen Urvorstellung heraus und in ihre neue Stellung hinein gewachsen sind.

Halten wir die Gestalten des Thôrr und des Indra neben einander und suchen wir ihre Eigenart im Ganzen zu fassen, so

[1] Beachtenswert scheint mir bezüglich des Bartes der Umstand, daß die hölzerne Statue des Donnergottes Perun, die Großfürst Wladimir diesem Gotte in Kiew errichten und später nach Annahme des Christentums selbst in den Dnjepr werfen ließ, einen silbernen Kopf mit goldenem Schnurrbart trug. Es scheint also dieser Gott bezüglich des Bartes dem Indra ähnlich gedacht zu sein, — als Träger eines blonden Schnurrbartes.

werden wir uns schwer dem Eindruck verschließen können, daß in ihnen etwas der Natur des Riesengeschlechtes Verwandtes drin steckt, und es drängt sich die Vermutung auf, daß diese beiden Götter aus alten Gewitter- und Sturmriesen hervorgegangen sein möchten, auf welche im Verlaufe der Entwicklung manche Eigenschaften des alten Gewittergottes und damit auch des alten Himmelsgottes übergingen, denn Indra und Thôrr werden beide schließlich geradezu zu großen gewitternden Himmelsgöttern, ohne darum doch, wie wir schon gesehen haben, ihre alte, mehr riesische als göttliche Eigenart ganz zu verlieren.

Die Welt der Dämonen, der niederen Elementargeister, der Elben und Riesen hat ohne Zweifel schon in der Urmythologie eine hervorragende Rolle gespielt, vielleicht eine größere sogar als in späterer Zeit. Ein Hauptfehler der vergleichenden Mythologie in ihrer ersten Entwicklungsphase bestand wohl gerade darin, daß man die Bedeutung jener Geisterwelt zweiten und dritten Ranges zu gering schätzte und überall auch für die Urzeit schon nach großen Göttern im Sinn und Stil einer späteren Zeit suchte und spürte. Aus der Welt der Dämonen, der Elben und Riesen sind ohne Zweifel im Laufe der Zeit bei allen arischen Völkern eine Reihe von Göttergestalten selbständig hervorgewachsen, wie ich dies auch an einigen Beispielen in meiner Arbeit über „Aphrodite, Eros und Hephästos" zu zeigen versucht habe.

Es ist nichts Seltenes, daß ein größerer Gott umgeben oder begleitet ist von Helfershelfern niederen Ranges, die derselben Sphäre angehören wie er, desselben Wesens sind, resp. einzelne Seiten seines Wesens und seiner Tätigkeit darstellen. So begleiten den indischen Sturmgott Rudra-Çiva die wesensverwandten Maruts oder Rudras, seine Söhne, Gefährten und Helfer zugleich. So finden wir den lettischen Gewittergott von neun Söhnen umgeben, die ihn in seiner Tätigkeit unterstützen:

Der Perkun Vater
Hatte neun Söhne,
Drei schmetterten, drei donnerten,
Drei blitzten (flimmerten)[1].

---

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 317; nach Sprogis, 316.

In einem anderen Liede heißt es, daß der Perkunchen fünf Söhne hat. Einen derselben erbittet sich der Sänger zu Hülfe:

> Damit er mir helfe, diesen Ort
> Erzittern zu lassen durch Lieder [1].

Dem Zeus stehen als Helfershelfer drei Kyklopen, also Riesen, zur Seite, Brontes, Steropes und Arges genannt: Donner, Blitz und Leuchten. Sie gelten als Söhne des Uranos, des alten Gottes des allumfassenden Himmels. Wir wissen schon, daß dieser Gott eigentlich nur eine Seite des altarischen Himmelsgottes Dyâus darstellt, daß er eine Hypostase desselben bildet und also eigentlich eins ist mit Zeus, so wie wir den Dyâus und Varuṇa bei den Indern als ursprünglich eine Person erkannt haben. Wenn daher jene drei Kyklopen als Söhne des Uranos und Helfer des Zeus bezeichnet werden, so liegt das nicht sehr weit ab von der lettischen Mythe von den Söhnen des Perkun, die zugleich seine Helfer beim Gewitterwerke sind. Es wäre nun sehr wohl denkbar, daß Thôrr und Indra ursprünglich ähnliche riesische Söhne und Helfer des alten gewitternden Himmelsgottes Parjanya-Fjörgynn waren, die allmählich zu immer größerer Selbständigkeit emporwuchsen, bis sie, als dem Volke besonders zusagende, urwüchsig-kräftige Gestalten, ihren Vater und ursprünglichen Herrn mehr und mehr verdunkelten und endlich ganz verdrängten, wie das Alte so oft dem Neuen weichen muß. Zu dieser Annahme stimmt aufs beste das früher von uns aus anderen Gründen vermutete Verhältnis von Fjörgynn und Thôrr als Vater und Sohn. Thôrr-Thunar, der Donner, würde sich aufs nächste mit dem griechischen Kyklopen Brontes [2], sowie mit den drei donnernden Söhnen des lettisch-litauischen Perkunas berühren, d. h. aus einer ähnlichen Gestalt hervorgegangen sein. Für Indra müssen wir dann natürlich ähnlichen Ursprung vermuten.

Daß es neben dem eigentlichen Gewittergotte und sogar im feindlichen Gegensatz zu demselben auch sonst noch Gewitterriesen geben konnte und wirklich gab, lehrt uns die nordische Mythologie.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 318; nach Sprogis, 316.

[2] von *βροντή* = tonitrus.

Der Name des gewaltigen Riesen Thrymr, der dem Thôrr seinen Donnerhammer stiehlt, bedeutet geradezu nichts anderes als „Donner“. Auch er ist ein Gewitterriese[1]. Lehrreich ist hier auch der estnische Mythus, der uns die selbständigen Gewitterdämonen Kõu und Piker, Pikne neben dem alten gewitternden Himmelsgott Târa zeigt. Eine ähnlich selbständige Gestalt neben dem gewitternden Himmelvater Zeus scheint auch der griechische Keraunos gewesen zu sein[2].

Für die Urzeit werden wir neben dem gewitternden Himmelsgott auch eine Anzahl Gewitterriesen vermuten dürfen, die wohl als Söhne und Helfer desselben gelten. Einer von ihnen muß den Typus des Indra-Thôrr an sich gehabt haben und aus ihm sind dann in späterer Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach jene großen Götter erwachsen.

Daß der griechische Herakles mit Indra — und nach dem Obigen dann auch mit Thôrr — urverwandt sei, habe ich unlängst in so eingehender Weise darzulegen gesucht, daß ich hier davon glaube absehen zu dürfen[3]. Nicht nur ihre Gestalt im allgemeinen, ihre zahlreichen Taten und Abenteuer stimmen bei genauerer Prüfung so bis ins Einzelne hinein überein, daß man Herakles und Indra nun wohl nie wieder von einander wird trennen dürfen. Dort, wo die Wurzeln des Indra ruhen, werden darum auch diejenigen des Herakles zu suchen sein. Sie gehen offenbar beide, ebenso wie der ihnen verwandte Thôrr, auf eine und dieselbe, ebenso gewaltige wie hülfreiche, Riesengestalt der arischen Urzeit zurück.

[1] Thrymr vom altnordischen thruma, thrymja „donnern“; vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 179.

[2] Vgl. über diesen Gott den Aufsatz von H. Usener im Rheinischen Museum, N. F. LX: „Keraunos, ein Beitrag religiöser Begriffsgeschichte“ (Bonn 1904).

[3] Vgl. meine Abhandlung „Herakles und Indra, eine mythenvergleichende Untersuchung“, in den Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. in Wien, 1914.

ANTEIL DES GEWITTERGOTTES AN DEN SONNEN- UND LEBENSFESTEN.

Wenn wir von der Beteiligung der Gewittergötter an den Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten der alten Arier handeln wollen, dann drängt sich alsbald die Verehrung des Indra bei den entsprechenden Opferfesten der Inder in den Gesichtskreis unserer Betrachtung. Das Somaopfer, der „Lichtfeuerlobgesang" und die nach diesem Typus gebildeten Opfer haben, nach unserer früheren Darlegung, den meisten Anspruch, als die sakral stilisierten Nachfahren jener primitiven altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste zu gelten. Am Somaopfer aber ist Gott Indra, der gewaltigste Somatrinker, naturgemäß in hervorragender Weise beteiligt. Ja, er erscheint geradezu als der eigentliche Herr dieses Opfers, schon gemäß der an ihn gerichteten feierlichen Einladungsformel (Subrahmaṇyâ), die während des Opfers mehrfach wiederholt wird[1]. Je nach der Form und dem Zweck dieses Opfers, das im indischen Ritual so manche Variationen erfahren hat, tritt das mehr oder minder hervor, immer aber ist es der Fall, und nie kann Gott Indra hier fehlen. Vor allem aber läßt sich dies von dem großen Mahâvratafeste behaupten, das wir durch Hillebrandts schöne Darlegungen als altes Sommersonnwendfest der Inder kennen, reich an alten, sakral stilisierten Volksbräuchen, für die sich bei den anderen arischen Völkern so auffallende und so einleuchtend urverwandte Parallelen aufweisen lassen. Es ist Hillebrandts Verdienst, den Gewittergott Indra als den höchstgefeierten Gott dieses Festes erwiesen zu haben[2]. Er hat auch Entsprechendes schon bei den verwandten arischen Völkern vermutet. Wir stützen uns daher im folgenden zunächst wesentlich auf seine tiefgründigen und scharfsinnigen Untersuchungen.

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 127 (in Bühlers Grundriß der indoarischen Philol.).

[2] In der schon oft angeführten wertvollen Untersuchung „Die Sonnwendfeste in Alt-Indien", Erlangen und Leipzig 1889 (Sep.-Abdruck aus der Konrad Hofmann zu s. 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift).

Indra und Sûrya, der Gewittergott und der Sonnengott, sind die beiden großen Götter, welche an den indischen Sonnwendfesten Mahâvrata und Vishuvant hauptsächlich gefeiert werden, und zwar in der Weise, daß Indra als der Hauptgott des Mahâvrata-, Sûrya als der Hauptgott des Vishuvant-Festes erscheint. Obwohl den Brâhmaṇas das letztere als das Sommersonnwendfest, das erstere als Wintersonnwendfest erschien, macht es Hillebrandt doch wahrscheinlich, daß das Verhältnis ursprünglich ein anderes war, indem vielmehr Mahâvrata die Sommersonnenwende, Vishuvant die Wintersonnenwende bezeichnete. Dies erscheint vor allem aus dem Grunde das Natürliche, weil auf die Sommersonnenwende in Indien die Regenzeit mit ihren Gewittern folgt, also die Zeit der Herrschaft des Gewittergottes: „Indra, der kriegerische Gott, kämpft gegen den Dämon der Glut, der Dürre und führt der Erde das erfrischende Wasser der Wolken zu, um nachher wieder die Sonne an den Himmel zu stellen [1].“ Ihm gehört das Mahâvratafest in erster Linie. Wie lebendig in uralter Symbolik bei demselben Feste aber auch der Sonnengott gefeiert wurde, lehren uns schon die merkwürdigen Schaukelbräuche, von denen wir früher gehandelt haben, — bei denen mit der Schaukel die Sonne symbolisch dargestellt wurde.

Bṛihat und Rathaṃtara, die beiden berühmtesten Opfermelodien, waren diesen beiden Göttern, und vornehmlich bei diesen Festen, geweiht; Bṛihat, die große, erhabene Melodie, dem Indra, — Rathaṃtara, die wagenfördernde Melodie, wie wir früher bereits gesehen haben, dem Inhaber des Sonnenwagens, dem Sûrya. An Stelle dieser letzteren trat in späteren Zeiten die Mahâdivâkîrtya-Melodie, — Bṛihat aber blieb die Melodie des Indra und erklang vor allem beim Mahâvratafeste. Daher gilt schon im Rigveda das Bṛihat als eine zur Regenzeit oder bei deren Eintritt besonders beliebte Melodie [2]. „Daß der Donnergott im Mittelpunkte der Verehrung zur Mittsommerzeit stand, wird doppelt begreiflich in Ländern, in denen die sommerliche Umkehr des Sonnenwagens das Nahen der Regenzeit bedeutet [3].“ Wie aber unter den Ger-

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 16.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 25. [3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 34.

manen die Frühlings- und Sommergebräuche im wesentlichen, wenn auch schwächer, schon zu Weihnachten hervortreten — was schon Simrock bemerkte —, so gab es vielleicht auch in Indien eine Zeit, wo manche Bräuche des Mahâvratatages schon an dem jetzt rituell sehr karg bedachten Vishuvanttage hervortraten [1].

Überaus zahlreich sind die Indra-Lieder, die beim Mahâvratafeste vorgetragen werden. Ein Stier wird dem großen Gewittergotte zu Ehren geschlachtet. Das Fell dieses Opfertieres spannt man über ein in die Erde gegrabenes Loch und stellt so die vom Ritual geforderte „Erdpauke" her, welche mit dem Schwanze desselben Stieres gerührt wird. Der Schall dieser Erdpauken und vier anderer Pauken oder Trommeln stellte symbolisch den Donner dar, dessen Erregung von Gott Indra erhofft und erwartet wurde. Es war ohne Zweifel ein alter Regen- oder genauer Gewitterzauber. Und wie der Pauken- und Trommelschall symbolisch den Donner vorführt, so wird auch der Regenguß, der die Sonnenglut sänftigt, symbolisch dargestellt durch die früher geschilderten Frauen, die mit Wasserkrügen ein Feuer singend umwandeln, um dann den Inhalt der Krüge ins Feuer zu gießen und dieses so zu löschen [2].

So wird Indra unzweifelhaft deutlich in Liedern, Opfergaben und symbolischen Bräuchen bei diesem Sonnwendfeste als der große Spender des befruchtenden Gewitterregens gefeiert. Es ist nicht gerade notwendig, auch die früher schon besprochenen Generationsbräuche dieses Festes gerade auf ihn zu beziehen und ihn zum phallischen Gotte zu stempeln. Es ist auch gar nicht notwendig, die Frage zu entscheiden, die Hillebrandt aufwirft, ob der Kult des Sonnen- oder des Gewittergottes den Ausgangspunkt d i e s e r Sommersonnwendbräuche gebildet habe [3]. Wahrscheinlich sind diese Bräuche älter sogar als beide Götter. Es ist uralter Fruchtbarkeitszauber, der wohl erst später in Beziehung mit irgend welchen Göttern gebracht wurde. Doch wie dem auch sei, in die Ehre der Sonnwendfeste in Indien teilen sich auf jeden Fall der Sonnengott und der Gewittergott, und es liegt nahe, Ähnliches

---

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 37. [2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 38 ff.
[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 45.

auch bei den verwandten Völkern, Ähnliches schon für die arische Urzeit zu vermuten.

So meint denn auch schon Hillebrandt, es wäre „nicht unmöglich, daß die Verehrung des Gewittergottes in Indien am Mahâvratafest von alten, vorhistorischen Anschauungen ausging, nach denen die Mittsommerfeier wesentlich dem Spender des Regens galt." Und er führt dafür an, daß in Germanien mehrfach Donar mit dem Johannistage verbunden werde, daß auch die übliche Wasserverehrung bei Slaven und Deutschen weit mehr auf den Donner- als auf den Sonnengott hinweise[1]. Es ist aber wohl nicht gerade nötig, dem Donnergotte für das Sommersonnwendfest schon in der Urzeit einen Vorrang vor dem Sonnengotte einzuräumen. Dafür scheinen mir die Tatsachen doch nicht auszureichen. Wohl aber dürfte es wahrscheinlich sein, daß der Donnergott und Regenspender schon damals an der Ehre des Tages neben dem Sonnengotte wesentlich mitbeteiligt war.

Wenn in Indien beim Mahâvratafest Indra so besonders stark hervortritt, so ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß dazu die Eigentümlichkeit des indischen Klimas wesentlich mit Veranlassung war, da dort unmittelbar auf die Glut des Hochsommers die Regenzeit mit ihren gewaltigen Gewittern folgt, die europäischen Ländern in dieser Art unbekannt sind. Eine Besonderheit der indischen Auffassung liegt wohl auch in dem eigentümlich nahen Verhältnis, das zwischen Indra und der Sonne angenommen wird. Es heißt nicht nur, daß Indra die Sonne und die Morgenröte erzeugt habe. Dies könnte man noch — wenn auch vielleicht mit Unrecht — dem henotheistischen Zuge der vedischen Lieder Schuld geben. Aber mehrfach kehrt die Schilderung wieder, wie Indra den Wolkenberg herunterdrückt und das Rad der Sonne wieder zum Vorschein kommen, die Sonne wieder scheinen läßt. Das läßt uns doch wohl den Gewittergott erkennen, der in rastloser Arbeit die mächtigen Burgen der Wolkendämonen beseitigt und damit der Sonne wieder die Freiheit gibt, ihren belebenden Glanz zu verbreiten. Es ist ein gewiß beachtenswerter, aber doch

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 46.

mehr vereinzelter Anklang an solche Tätigkeit, wenn es von Thôrrs Hammer heißt, daß er auch Sonnenschein hervorrufen könne [1].

Im ganzen läßt sich von einem Verhältnis Thôrrs zur Sonne nicht viel sagen, während Indra ihr eng verbunden erscheint. Bemerkenswert ist wohl auch der Umstand, daß der alte Sonnengott Vishṇu im Veda mehrfach als Gefährte und Helfer des Indra bei seinem Kampfe gegen die bösen Dämonen auftritt.

Doch welche Verschiedenheiten auch die Sonderentwicklung der Inder und insbesondere das Klima ihres Landes hier in Mythus und Kultus erzeugt haben mag, — wichtiger sind für uns die übereinstimmenden Züge, und auch diese lassen sich nicht verkennen.

Bleiben wir zunächst bei den Germanen, so tritt bei ihnen die Beteiligung des Gewittergottes an den Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten mehrfach deutlich hervor. Wenn z. B. in Telemarken auf dem Gute Qualseth die dort aufbewahrten Donnersteine, die Symbole des Donnergottes Thôrr, gerade zum Julabend mit frischem Bier begossen werden [2], dann ersieht man daraus, daß bei diesem Feste nicht nur der Sonne und ihres neuen Aufstieges gedacht wird, sondern auch des Gewittergottes, der zum Sonnenschein den Regen gibt. Und wenn man in England dem Thunar Eichhörnchen ins Weihnachtsfeuer wirft [3], so ist das ebenfalls ein primitiver Kult des rotbärtigen Gewittergottes. Freilich ist nicht jeder Regen mit Gewitter verbunden, und daher mag es auch in dieser Richtung bedeutsam sein, wenn in Skandinavien zur Julzeit noch ein anderer großer Gott gefeiert wird, der als Spender von Sonnenschein und Regen zugleich, als ein großer Gott der Fruchtbarkeit überhaupt gilt. Ich meine Freyr, den wir als eine Hypostase des alten Himmelsgottes kennen gelernt haben, als einen Jupiter almus und frugifer, — Freyr, dessen Bildnis nach Adam von Bremen mit einem großen Priap dargestellt war und dessen Fruchtbarkeitssegen sich außer Feld und Flur auch auf

[1] Vgl. oben S. 610.

[2] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 101.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 238; nach Rob. Forby, Vocabulary of East Anglia, London 1830, II, 420.

die geschlechtliche Zeugung bezog. Verehrung des Freyr war darum ohne Zweifel bei den Lebens- und Fruchtbarkeitsfesten sehr am Platze. Ihm gehörte der goldborstige Eber Gullinbursti, den wir als ein Symbol der Sonne kennen, und es erleidet wohl keinen Zweifel, daß ihm der Eber geweiht war, den germanische Völker in weitem Umfange zur Julzeit zu schmausen pflegten, — der Eber, auf den man in Skandinavien zu dieser Zeit Gelübde abzulegen pflegte und der bis in die Gegenwart hinein alter Sitte gemäß auch auf der Tafel des Herrschers von England nicht fehlen darf[1]. Kein Zweifel, daß dieser große Fruchtbarkeitsgott zu Weihnachten verehrt wurde[2], und neben dem Sonnenschein wird dabei wohl auch an den Regen gedacht sein. Kuhn vermutet Verehrung dieses Gottes zu Johannis, insbesondere wegen der Generationsbräuche, die dann statthatten[3], und auch das ist wohl möglich, ja darf für wahrscheinlich gelten. Eines schließt das andere keineswegs aus. Im Gegenteil, wir wissen ja schon, daß analoge Bräuche und kultliche oder magisch-kultliche Begehungen sich von Weihnachten bis Johannis hinziehen, in mancherlei Variationen, die doch sehr verwandt sind.

Auch an der Osterzeit scheinen neben dem Sonnenfeuer kultliche Erinnerungen zu haften, die sich auf den Donnergott beziehen. Dafür spricht namentlich, wie schon öfters bemerkt worden ist, die bedeutsame Rolle, welche gerade der Gründonnerstag im germanischen Aberglauben spielt. Ist schon jeder Donnerstag dem Donnergotte heilig, so gilt das doch in hervorragendem Maße von dem Donnerstag der heiligen Osterzeit, in welcher Erinnerungen der alten Frühlingsfeuerfeste fortlebten.

In verschiedenen deutschen Gegenden, in Hessen, in der Mark, in Deutschböhmen, säte man früher den Flachs mit Vorliebe am Gründonnerstag und sät auch heute noch Kohl und Erbsen an

[1] Auch das Schlachten des Weihnachtsschweins bei den Esten und jedenfalls ihr jõulu-orikas, der Juleber, ein kegelförmiges Brot, auf das mit einem Schlüssel oder Ferkelknochen ein Kreuz drauf gedrückt wird, hängt damit zusammen; über den jõulu-orikas s. Wiedemann a. a. O., S. 344.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 521.

[3] Vgl. Kuhn, Mythol. Studien I, S. 90; Hillebrandt a. a. O., S. 44.

diesem Tage, weil man annimmt, daß dies für die Saat besonders günstig sei. Namentlich im Odenwald sät und pflanzt man am Gründonnerstage, so viel man kann, weil man glaubt, daß dann die Pflanzen am besten gedeihen [1]. Offenbar sichert man sich durch die Wahl dieses Tages die besondere Gunst des Donnergottes. In Mecklenburg gilt bei den Landleuten die Regel, daß man am Gründonnerstage kein Brot backen dürfe, denn sonst „verbrennt der Regen“, d. h. es kommt kein Regen oder er zieht an dem Dorfe vorüber. Ebenso heißt es dort, daß alle Gewitter vorbeiziehen, wenn an diesem Tage gewaschen wird [2]. Die Beziehung auf den Gewittergott ist also so deutlich wie möglich.

In vielen Gegenden schreibt man den am Gründonnerstage gelegten Eiern eine ganz besondere, zauberkräftige Wirkung zu. Wenn wir Recht gehabt haben, das Ei als Sonnensymbol zu erklären, dann vereinigt ein Gründonnerstagsei in sich die Beziehung zur Sonne und zum Donnergotte und trägt darum doppelten Segen oder doppelte Kraft in sich. In Mecklenburg trägt man ein am Gründonnerstage gelegtes Ei auf den Boden, um das Haus gegen den Blitz zu versichern. In Böhmen wirft man solche Eier über das Haus und vergräbt sie an der Stelle, wo sie niederfallen, um das Einschlagen des Blitzes zu verhindern. In Schwaben glaubt man, daß die Gründonnerstagseier, die man auch Antlaßeier nennt, die Männer vor einem Leibesschaden schützen, und in Niederösterreich sollen dieselben, nachdem sie zu Ostern geweiht worden, stets von je zwei Personen gegessen werden, um sich nicht unterwegs zu verirren. In anderen Gegenden behauptet man, daß die Gründonnerstagseier vor jeder Feuersnot bewahren und daß derjenige, welcher ein solches Ei bei sich trägt, in der Kirche oder auf einem Kreuzwege die Hexen erkennen könne [3]. In Niederbayern teilt man ein geweihtes Gründonnerstagsei, wickelt jede Hälfte in Leinwand und legt die eine in den Pferdestall, die andere in den Kuhstall — offenbar um Segen

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., 2. Aufl., S. 128.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 129.

[3] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 128. 129.

oder Schutz zu bewirken. „Zu Passau backt man zwei über Kreuz gelegte Nudeln nnd tut sie mit einem Gründonnerstagsei am Sunewendtag, der Thunar heilig war, dem Vieh in den Barn [1].“

Es ist heilsam, am Gründonnerstage zu fasten. Das schützt vor Fieber und vor Zahnweh [2]. Vielfach gelten aber mancherlei besondere Speisen als obligatorisch speziell für diesen Tag, und namentlich ist es üblich, an demselben etwas Grünes zu genießen, eine Suppe von jungen Nesseln, eine Kräutersuppe von sieben oder neun Arten Kräuter, auch Rübsensalat, Schnittlauch, Spinatkrapfen u. dgl. m. Dies junge Grün war offenbar einstmals dem Gewittergotte geweiht, der mit seinem Regen die Vegetation fördert. Besonders aber scheinen die Nesseln dem Gewittergotte heilig gewesen zu sein. Darum gilt auch der Glaube, daß am Gründonnerstage gepflückte Nesseln vor Gewitter schützen [3]. Auch Honig spielt am Gründonnerstage eine große Rolle [4], was ebenfalls einen altertümlichen Eindruck macht.

Wie in England zu Weihnachten, so wurden zu Bräunrode im Harz und bei Kammin in Pommern zu Ostern, vor dem Anzünden der Osterfeuer, Eichhörnchen gejagt und wohl ursprünglich in das Feuer geworfen, um dadurch vom Gewittergotte Segen für die Felder zu erflehen. Das Eichhörnchen war seiner Farbe wegen, gleich dem Fuchs und dem Rotkehlchen, dem Gewittergotte Donar heilig, resp. ihm gehörig und speziell zu ihm passend [5].

An den Himmelfahrtstag, der ja stets ein Donnerstag und also auch dem Donnergotte heilig ist, knüpft sich einiger Aberglaube, der an den des Gründonnerstags erinnert: So ist namentlich der Glaube verbreitet, man dürfe am Himmelfahrtstage weder nähen, noch flicken, weil man sich sonst das Gewitter ins Haus ziehe. In Schwaben werden am Himmelfahrtstage zwei Blumenkränze

[1] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 11. 12.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 134.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102 Anm. In Tirol legt man beim Gewitter Nesseln ins Feuer, um das Hexenwerk zu entkräften. Vgl. ebenda.

[4] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 128. 129.

[5] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 145.

von den weißen und roten Mausöhrlein (auricula muris und pilosella) gewunden und in den Ställen über dem Vieh aufgehängt, damit der Blitz nicht einschlage [1]. Auch sonst spielen gerade die Gewitter bei den meisten Bräuchen und Meinungen, die an diesen Tag sich knüpfen, eine Rolle [2]. Die Verbindung desselben mit dem Gewittergotte werden wir daher wohl für sicher halten dürfen, das ist aber um so mehr zu beachten, als sonst auch manche Bräuche dieses Tages ihn deutlich als zu der Reihe der Frühlings-, Sonnen- und Feuerfeste gehörig erkennen lassen. Er gehört nicht gerade zu den wichtigsten dieser Tage, aber doch gehört er unzweifelhaft zu ihnen.

Zu den wichtigsten dieser Tage aber sind ohne Zweifel die ersten Tage des Maimonats zu rechnen, an denen die oft erwähnten Maifeuer flammen. Dazu kommen, als für den Donnergott speziell bedeutsam, die Donnerstage dieses schönsten Frühlingsmonates. Mannhardt hebt es als bedeutungsvoll hervor, daß alle von ihm „für den Zusammenhang des Rindviehs mit Thunar geltend gemachten Gebräuche am ersten oder zweiten Maitage statthaben, zu Walpurgis, wenn der Kuckuck, Thunars heiliges Tier, zuerst erscheint. Schon Pröhle suchte zu erweisen, daß der Walpurgistag Thunar heilig war. Er hat ohne Zweifel recht. Nach den fränkischen Kapitularien standen die Donnerstage als heidnische Feiertage bei den Franken das ganze Jahr hindurch in hohem Ansehen, besonders festlich wurden sie aber im Mai begangen [3]." Auch Mogk bemerkt, daß „die Feste an dem dies Jovis, namentlich im Mai, die der heilige Eligius von Noyon um 680 oder der Indiculus superstitionum um 780 oder Burchard von Worms im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts verbietet, keine anderen als dem Donar bestimmte Feierlichkeiten sein können" [4]. Ob auch der nach dem Volksglauben, z. B. in England, heilsam wirkende Tau am ersten Maitage, wie auch zu Pfingsten, mit dem Donnergotte Thunar in Zusammenhang steht, wie Mannhardt

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 18, Anm.
[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 185.
[3] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 18 Anm.
[4] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 125. 126.

annimmt [1], können wir dahingestellt sein lassen. Als scheinbar vom Himmel stammendes Wasser, das die ersten Strahlen der Morgensonne treffen, mag er die Segenkraft der himmlischen Wasser- und Lichtmächte in sich vereinigen.

Besonders aber scheint, wie schon bemerkt worden ist, der Gewittergott Donar-Thunar am Feste der Sommersonnenwende, am Johannistage, mit beteiligt und mit ihm verbunden zu sein. Darum hat schon Hillebrandt, angesichts der überaus großen Bedeutung, die dem Indra am Mahâvratafeste zukommt, die Vermutung aufgestellt, daß gerade die Mittsommerfeier ursprünglich bei den Ariern wesentlich dem Spender des Regens gegolten haben möchte [2]. Auf jeden Fall haben die Germanisten schon früh die besondere Beziehung des Gewittergottes zu diesem Feste bemerkt und mehr oder minder stark betont [3]. Wir haben die reich entwickelten Wasserbräuche dieses Tages schon früher eingehend behandelt, das Baden des Sonnenrades u. a. m. ausreichend beleuchtet. Daß diese Bräuche großenteils auf Erzielung reichlichen Regens gerichtet waren, steht wohl außer Zweifel. Wir müssen aber auch daran erinnern, was ebenfalls schon vielfach bemerkt worden ist, daß die Reste des Johannisfeuers wie auch der anderen Sonnenfestfeuer für wirksam gegen Gewitterschaden angesehen werden. Wenn der Glaube waltet, daß Eichenholz, am Johannistage vor Sonnenaufgang stillschweigend auf den Leib gestrichen, alle offenen Schäden heilt, — so ist die Beziehung auf den Donnergott, dem die Eiche heilig ist, deutlich genug [4]. Ebenso wohl, wenn man am Sonnwendabend Brennesselkuchen backt, denn die Nesseln sind ebenfalls diesem Gotte heilig [5]. Dasselbe offenbart sich deutlich in dem Glauben, wo im Hause ein Johannes wohne, da solle der Donner nicht einschlagen oder doch keinen Schaden tun [6]. Der „Johannes" wird offenbar

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 28.
[2] Vgl. Mannhardt, Sonnwendfeste, S. 46.
[3] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 11. 26. 28. 102. 134.
[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 134.
[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102, Anm.
[6] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 26, Anm. 2.

seines Namens wegen als ein Träger der Kraft und des Segens angesehen, den der Johannistag so reich spendet, — und wenn sich dieser Segen gerade darin zeigt, daß er vor dem Gewitterschaden schützt, so kann die besondere Beziehung zum Gewittergotte wohl kaum bezweifelt werden.

Für die ganze Frage der Sonnenfeuerfeste und ihrer Beziehung zum Gewitter, resp. zu dem das Gewitter wirkenden Gotte, ist aber endlich noch die schon früher bemerkte Tatsache sehr wichtig und bedeutsam, daß in manchen Gegenden Deutschlands diese Feuer als „Hagelfeuer", ebenso auch die bei denselben verwendeten Sonnenräder als „Hagelräder" bezeichnet werden. Es liegt auf der Hand, daß diese Bezeichnungen ihren Grund in dem Glauben haben, diese Feuer und diese Räder hätten eine unmittelbare Beziehung zum Gewitter und dem damit verbundenen Hagelschlag, — sie trügen die Kraft in sich, vor solchem Unheil zu schützen. Und es muß gerade diese Seite an den betreffenden Feuern und Rädern besonders charakteristisch und wichtig erschienen sein, sonst würde man sie wohl schwerlich gerade darnach benannt haben.

In Hessen und Nassau nennt man das mit Stroh umwickelte Wagenrad, welches am Johannisabend angezündet und einen Berg hinab gerollt wird, das Hagelrad. Ebenso werden die zur Fastenzeit flammenden Feuer in Nassau Hagelfeuer oder Halefeuer genannt[1]. Hier ist es also ganz deutlich, daß ebenso die Vorfrühlingsfeuer wie das flammende Sonnenrad der Sommersonnenwende den Hagelschaden abwehren und abwenden sollen. Die Hagelfeuer waren früher aber auch in der Gegend von Trier bekannt. Das sieht man aus der kurfürstlichen Verordnung vom Jahre 1787, welche diese Feuer ebenso wie die Fastnachts-, Johannis- und Martinsfeuer bei strenger Strafe verbietet. Noch lehrreicher aber ist es, wenn in der Leiningenschen Polizeiordnung vom Jahre 1566 bei einem Gulden Strafe verboten wird: „Mayen stecken, Hagelbaum brennen, Johans fewer machen und darüber springen[2]." Offenbar ist dies

[1] Vgl. Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, Hannover 1878, S. 67. [2] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 67. 68.

„Hagelbaumbrennen“ nichts anderes als das Verbrennen eines Maibaums an anderen Orten und nur ein anderer Name für diese uns längst schon bekannte und weit verbreitete Sitte, die hier örtlich ihren Namen davon erhielt, daß man ihr die Kraft zuschrieb, den Hagel abzuwehren.

Doch nicht immer und überall wehrt sich die Kirche durch solche Verbote gegen die zweifellos altheidnische Sitte. In vielen Gegenden wird ihr weit wirksamer dadurch entgegen gearbeitet, daß man an die Stelle der alten heidnischen Bräuche eine christliche „Hagelfeier“ setzt, einen Gottesdienst, der den besonderen Zweck hat, um Abwendung des Hagelschadens zu flehen. Solche Hagelfeier wird an vielen Orten, katholischen wie protestantischen, in verschiedenen Formen abgehalten. Auch der Zeitpunkt ist verschieden, bewegt sich aber naturgemäß vom Vorfrühling bis in den Sommer hinein. Bald ist es die Fastenzeit, bald der erste Mai, bald der Sonnabend nach Himmelfahrt, die Kreuzwoche, der Fronleichnamstag oder ein anderer Festtag. In Steinhude findet die Hagelfeier vom 1. Mai an gerechnet an fünf auf einander folgenden Feiertagen statt; in Groß- und Klein-Heidorn an neun oder elf auf einander folgenden Sonnabenden. Von Mittag bis Abend ist dann ein halber Feiertag und nachmittags ein Gottesdienst mit Predigt. In Hagen und Umgegend findet sie am 1. Mai statt und weiter an den folgenden Sonnabenden, 12 Wochen lang bis Jakobi. In einigen hannöverschen Kirchspielen feiert man die sog. „große Hagelfeier“ am Sonnabend nach Himmelfahrt, und an diesem Tage ruhen alle Arbeiten; es wird aber in mehreren Kirchspielen dort von da an weiter den ganzen Sommer und die ganze Ernte hindurch jeden Sonnabend ein halber Feiertag begangen. In einigen Dörfern von Braunschweig beginnen die Hagelfeier-Betstunden zu Pfingsten und gehen bis zur Beendigung der Ernte. In den katholischen Gemeinden des schweizerischen Aargaus wird vom Mai bis Oktober jeden Donnerstag ein Hochamt abgehalten, um das Gedeihen der Feldfrüchte zu erflehen. Hier hat die Kirche also auch den Tag des Donnergottes für ihre Feier übernommen. Die entsprechenden kirchlichen Festlichkeiten hießen in katholischen Gegenden oft

„Schauermessen", weil sie gegen den Hagelschauer gerichtet sind [1]. Der südlichste Ort in Deutschland, für den sich bisher das Hagelfeuer nachweisen läßt, ist Konstanz. In Konstanz fiel das „Hagelfür" auf den Tag der beiden Märtyrer St. Johann und Paul, den 26. Juni [2], d. h. also die Sommersonnenwende!

Die treffliche Schilderung, welche J. Kehrein von dem Hagelfeuer oder Hâlefeuer [3] in Nassau geliefert hat, läßt uns deutlich erkennen, daß diese Feuer sich in nichts als dem Namen von den sonst üblichen Feuerfesten des Frühlings und Sommers unterscheiden, die wir schon zur Genüge kennen. Das Hâlefeuer findet daselbst zur Fastnachtszeit statt. „Am Fastnachtsmontag gingen die Buben zu Heidesheim zusammen von Haus zu Haus und sangen ein Lied, dessen Inhalt auf Strohbetteln zum Hâlefeuer ausläuft. Die größeren Buben gingen dann in den Wald und fällten nach alter Sitte drei Fichtenbäume, so groß, wie sie dieselben forttragen konnten. Diese Bäume wurden auf einen Sandhügel gebracht, dort von unten bis oben dicht mit Stroh umwickelt und dann in einem Dreiecke aufgestellt, so daß sie oben mit den ästigen Gipfeln einander berührten. Ganz oben wurde gewöhnlich ein verschlossener Korb mit einer lebenden Katze als „Brandopfer" hingehängt [4]. Das zusammengebrachte Stroh und Reisig wurde nun unten zwischen den Bäumen hoch aufgeschichtet. Am Dienstag mit eintretender Nacht gingen die Buben (in früheren Jahren alle Schulkinder mit dem Lehrer, Pfarrer, Bürgermeister und Gemeindevorsteher) um die Bäume und beteten drei Vaterunser, worauf das Stroh angezündet und von den Buben, die mit Strohfackeln versehen waren und gegen einander liefen, mancherlei Unfug verübt wurde. War das Stroh und Reisig etwas niedergebrannt, so sprangen die Buben über

---

[1] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 67—84.

[2] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 389.

[3] Daß der Name Hâlefeuer oder Hallfeuer aus Hagelfeuer entstanden ist, darf als längst erwiesen gelten.

[4] Daß bei den Sonnenfeuerfesten in Europa nicht selten entweder lebende Tiere oder irgendwelche menschenähnliche Puppen, „Hexen" u. dgl. verbrannt werden, ist bekannt, — mag man dieselben nun mit Mannhardt als Vegetationsdämonen oder anderswie deuten.

und durch das Feuer. Aus dem gerade in die Höhe steigenden oder seitwärts getriebenen Rauch wurde auf ein fruchtbares oder unfruchtbares Jahr geschlossen. Die Obstbäume, durch deren Äste der Rauch zog, sollten jedenfalls im laufenden Jahre viel Obst bringen."

„In Obergladbach, Amt Langenschwalbach, wurde am Fastnachtsdienstag jeden Jahres auf der höchsten Spitze des dem Dorfe Obergladbach gegenüber liegenden Berges, des sog. Haalberges, nach dem Abendläuten ein Feuer angezündet usw. Beim Halefeuer ließ man mit Stroh umwickelte Räder, die man anzündete, vom Berge hinunter laufen [1]." Daß diese Hagelräder an anderen Orten zu Johannis gerollt werden und daß der Brauch auch in Hessen bekannt war, ist schon früher bemerkt worden, wurde auch schon von Grimm erwähnt. Räder wie Feuer sind von den oft erwähnten Rädern und Feuern der Sonnenfeuerfeste nicht zu unterscheiden, sondern einfach ganz das Gleiche, nur daß durch den besonderen Namen hier die abwehrende Kraft derselben dem Hagel gegenüber hervorgehoben wird.

Gleich dem Sonnenschein wünscht man Gewitter und Regen, will sich aber zugleich vor Blitz und Hagelschlag schützen. Beides soll durch die verschiedenen Begehungen dieser uralten Festtage erzielt werden, — und so sind Sonnengott und Gewittergott gleichermaßen an denselben beteiligt.

Übrigens scheint auch das Herdfeuer vor dem Blitze Schutz zu gewähren. Es findet sich in Deutschland der Glaube, daß der Blitz nicht einschlägt, wenn Feuer auf dem Herde brennt. In bayrisch Schwaben legt man bei Gewitter geweihtes Holz auf den Herd. „Auch in Holstein läßt man bei Gewitter das Feuer nicht ausgehen, während man zugleich eine Axt in den Ständer der Seitentüre schlägt und so lange darin läßt, bis das Unwetter vorüber ist [2]." Axt und Feuer sind hier unverkennbare Symbole von Donner und Blitz, resp. Symbole des Gewittergottes, und eben darin liegt ihre schützende Kraft.

[1] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 383. 384.
[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen S. 131. 132.

Wenn dem Feuer die Kraft zugeschrieben wird, den Blitz und den Hagel, also den Gewitterschaden überhaupt abzuwehren, dann erscheint es durchaus begründet, dem Gewittergotte zu Ehren beständig brennende, ewige Feuer zu unterhalten. Vielleicht ist dies die Erklärung für jene ewigen, schon früher von uns erwähnten Feuer, welche nach dem Bericht mehrerer Gewährsmänner zu Ehren des preußisch-litauischen Gewittergottes Perkunas in den Wäldern oder auch auf einem Berggipfel unterhalten wurden. In einer indirekten Beziehung zur Sonne und zu jenen Bräuchen der Sonnenfeste, die das Baden der Sonne bewirken sollen, finden wir den Perkunas, wenn es heißt, daß die Percuna tete, die Donnermuhme, die Sonne allabendlich badet. Dieses Bad scheint hier ebenso wie die Blitzabwehr fortdauernd geworden zu sein, während es sich bei anderen Völkern auf bestimmte Festtage beschränkt. Daß aber auch in der Festzeit, wo man von der Hochzeit der Sonnentochter sang, der Gott Perkunas mit geehrt und gefeiert wurde, geht wohl aus der bedeutsamen Rolle hervor, die er in dem Mythus von dieser himmlischen Hochzeit, resp. in den von ihr handelnden Liedern spielt, — sei es nun als Brautführer, sei es — ausnahmsweise — auch als Bräutigam. Viel mehr läßt sich von der Beteiligung dieses Gottes an den Sonnenfesten wohl nicht sagen.

Bei den klassischen Völkern war der Gewittergott und der Himmelsgott Eins und untrennbar, — Zeus und Jupiter. Nur in der Verehrung dieser beiden größten Götter der Griechen und Römer können wir daher erwarten, etwas von dem urarischen Kult des Gewittergottes erhalten zu sehen. Erinnern wir uns nun daran, daß eine frühere Betrachtung uns darauf geführt hat, in den großen Nationalspielen der Alten klassisch umgebildete und zur höchsten Vollendung gediehene Nachfahren jener urarischen Feste zu erkennen, deren Wettspiele bei den nördlicher wohnenden Völkern Europas sich vielfach bis in die Gegenwart hinein in recht primitiv-volkstümlicher Form erhalten haben, während sie bei den Indern uns in sakraler Stilisierung beim Sonnwendfeste und anderen Somafesten entgegen traten, dann werden wir kaum daran zweifeln können, daß das Mittsommerfest, bei dem der

Gewittergott auch in Indien die erste Stelle einnimmt, auf hellenischem Boden in dem großen Nationalfeste der olympischen Spiele wieder zu erkennen ist. Zeus ist der große Gott dieses Festes, wenn auch andere Götter ebenfalls neben ihm gefeiert werden. Wir werden aber annehmen müssen, daß diese Verehrung dem Zeus ursprünglich als dem großen Gewittergotte galt. Sofern er auch höchstes gutes Wesen war, kam er hierbei nicht in Betracht, wie wir nach unseren früheren Betrachtungen voraussetzen müssen, — aber die große Persönlichkeit dieses obersten Gottes der Griechen läßt sich nun nicht mehr teilen und trennen. Der Umstand aber, daß hier der Gewittergott zugleich der unbestrittene oberste Gott, der Himmelvater ist, wird aller Wahrscheinlichkeit nach nicht wenig dazu beigetragen haben, daß gerade er zum unbestrittenen Herrn des größten Nationalfestes wurde. Und eine entsprechende Entwicklung werden wir wohl von vornherein auch für Jupiter und seine Verehrung annehmen dürfen. Jene Spiele, die meist Regenzauber, Gewitterzauber, Sonnenzauber, Fruchtbarkeitszauber, Wettkämpfe um das Sonnensymbol, uralter Bewegungszauber waren, — sie sind Spiele zu Ehren des Zeus geworden, mit dem vereint auch andere Götter noch gefeiert werden, — Spiele, bei denen die hellenische Pflege der männlichen Körperkraft und Gewandtheit, der Pferdezucht, der Kunst des Wagenfahrens und Reitens ihre großen Triumphe feierte.

Diese Spiele, bei denen die Blüte von ganz Hellas zusammenströmte, fanden in Olympia in Elis statt, und Elis, wo der geweihte Ort lag, war darum ein heiliges Land oder sollte es wenigstens sein [1]. Das Fest wurde nicht alljährlich, sondern alle vier Jahre gefeiert, und diese Beschränkung begreift sich bei dem großen Aufwand und Aufgebot aller Kräfte, die hier statthatten. Der heilige Monat fiel in die heiße Sommerzeit. Der früheste Termin scheint Ende Juli, der späteste Mitte September gewesen zu sein, — und der Vollmond war die Zeit dazu. „In mehr als einer Beziehung war der Hochsommer mit seiner brennenden Hitze gerade für eine solche Feier, wie sie in Olympia stattfand, ungeeignet."

---

[1] Vgl. Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, S. 171.

Aber es scheint, daß man trotzdem ein uraltes heiliges Fest nicht verlegen wollte [1].

Olympia war ein heiliger Ort, besonders heilig aber der von einer Mauer umgebene, ganz den Göttern geweihte Raum der Altis. „Hier stand der Tempel des Zeus mit dem Bilde des Pheidias, das Heraion, das Pelopion, das Metroon, der riesige Zeusaltar mit seinem Aschenaufbau und eine Reihe anderer Altäre, an denen die allmonatlichen Opfer stattfanden. Der Raum war erfüllt von den herrlichsten Bildwerken und Weihgeschenken, namentlich auch den Statuen der Sieger [2].“ Die olympischen Festspiele überstrahlten alle anderen Festspiele der Griechen und während der Dauer derselben waltete in ganz Hellas ein allgemeiner Gottesfriede [3].

Im Namen des Zeus ergingen schon die Einladungen zum Feste. Am ersten Tage desselben fanden noch keine Spiele statt. Man brachte an demselben dem Zeus ein großes Opfer dar, ein Rinderopfer (*βουθυσία*), wie in Indien beim Mahâvratafeste dem Indra ein Stier geschlachtet wird. Aber auch die anderen Götter erhalten daneben ihr Teil [4]. Und am nächsten Tage beginnen dann die Spiele. Man begann mit dem Wettlaufe, — und der einfache Wettlauf galt auch für den ältesten und ursprünglich einzigen Kampf [5]. Es ist eine merkwürdige Tatsache, an die hier wohl erinnert werden darf, daß gerade der Wettlauf bei Indianerstämmen als Regenzauber geübt wird [6]. Nach dem Sieger in diesem Kampfe wurde auch die Olympiade benannt. Es folgte der Ringkampf, der Faustkampf und die Vereinigung beider, das Pankration. Wir erinnern an den zu Johannis geübten „Bewegungszauber“ in ähnlichen Kämpfen, deren wir früher gedacht

[1] Vgl. Stengel a. a. O., S. 173. [2] Stengel a. a. O., S. 173.

[3] Stengel a. a. O., S. 171.

[4] Vgl. Stengel a. a. O., S. 175. Das Heraion neben dem Zeustempel bezeugt uns die Verehrung der Hera, die wir als die dem Himmelsgott sich vermählende jugendliche Sonnengöttin kennen gelernt haben, — die Sonnenjungfrau der lettischen Lieder.

[5] Vgl. Stengel a. a. O., S. 176.

[6] Vgl. K. Th. Preuß, im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 247.

haben. Den Höhepunkt des Festes aber bildeten dann am vierten Tage die Pferderennen, — Wagenfahren sowohl wie Wettreiten [1]. Über primitivere Rennen derart bei den nördlichen Ariern, zur Zeit der alten Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste haben wir früher ausreichend gesprochen, ebenso wie über das sakral stilisierte Wagenrennen beim indischen Somaopfer „Vâjapeya". Das folgende Pentathlon oder der Fünfkampf umfaßte Springen, Laufen, Diskuswerfen, Speerwerfen und Ringen. Das Werfen des Diskus haben wir schon früher mit dem Rollen und Werfen von Rädern und Scheiben an den Sonnen- und Feuerfesten der nördlichen Arier zusammenzubringen gewagt. Der abschließende Wettlauf der Hopliten, der vollständig gerüsteten Krieger, ist zweifellos rein hellenischer Brauch, der nicht in der Urzeit wurzelt. Und ebenso ist gewiß vieles andere bei diesen Festspielen zu beurteilen, ohne daß darum die Tatsache angefochten zu werden braucht, daß die Wurzeln dieser berühmten Spiele bis in die primitive Urzeit zurück reichen.

Nach der Preisverteilung brachten die Sänger dem olympischen Zeus ein Opfer dar, und es folgten Festmähler und Schmausereien, bei denen wohl niemand leer ausging. Länger als ein Jahrtausend ist dieses Fest in Olympia gefeiert worden [2].

Sehen wir uns nun unter den Jupiter-Festen um und fragen wir, welche derselben hier wohl am ehesten zur Vergleichung in Betracht kommen dürften, so liegt nichts näher, als an das Fest der Feriae Latinae zu erinnern, dessen wir früher schon in anderem Zusammenhange eingehend gedacht haben (oben S. 148—150). Dieses Fest, in historischer Zeit das alte Bundesfest der latinischen Völker, auf dem Mons Albanus und teilweise auch in Rom gefeiert, weist mit seinen eigentümlichen und zweifellos uralten volksmäßigen Bräuchen in eine weit zurückliegende Zeit zurück,

[1] Ein eherner Adler und ein Delphin, durch eine Maschinerie in Bewegung gesetzt, gaben das Zeichen zum Beginn des Wagenrennens (s. Stengel a. a. O., S. 180). Dürfen wir den Adler als Symbol des Zeus, den Delphin als Symbol des Apollon fassen, dann hätten wir hier Gewittergott und Licht-Feuer-Sonnengott beisammen.

[2] Stengel a. a. O., S. 185. 187.

wo es noch kein Rom und keinen latinischen Bund gab. Mit seinen alten Schaukelbräuchen, an denen man sich auf dem Albanerberge ergötzte, mit seinen an den Bäumen aufgehängten seltsamen Oscilla, mit dem in Rom gefeierten Wettrennen stellte sich dasselbe in die Reihe jener altarischen Sonnen- und Lebensfeste, deren wir so oft schon gedacht haben. Der Hauptgott dieses Festes aber war der oberste Gott der Italiker, der zugleich der große Gewittergott war, — Jupiter, von dem wir hier vermuten müssen, daß ursprünglich gerade seine Eigenschaft als gewitternder Himmelsgott ihm die Ehre des Festes verschaffte, wenn er auch in historischer Zeit dabei vornehmlich als der Schützer und Schirmer des latinischen Bundes hervor tritt. Daß beide Eigenschaften nicht gar so weit von einander ablagen, ergibt sich schon daraus, daß wir gerade den gewitternden Jupiter, den Jupiter Lapis und Feretrius als den Gott kennen, der über der Treue in Eid und Vertrag zwischen Stämmen und Völkern wachte. Ähnlich wie die olympischen Spiele das Vereinigungsfest der hellenischen Völker, waren die Feriae Latinae das Vereinigungs-, Bundes- und Verbrüderungsfest der latinischen Völker, — und ähnlich wie in Hellas während jener Spiele waltete in Latium während der Feriae Latinae ein Gottesfriede [1]. Dem Jupiter aber wurde bei diesem Feste das Opfer eines jungen weißen Stieres dargebracht, wie dem Zeus das Rinderopfer bei den olympischen Spielen, dem Indra das Opfer eines Stieres beim Mahâvratafeste. Die Zeit des Festes war später eine schwankende, an die Zeit des Amtsantrittes gewisser Magistratspersonen gebunden und von ihr abhängig, doch sahen wir, daß ursprünglich dieses Fest wahrscheinlich im Beginne des Frühlings, im April oder Anfang Mai gefeiert wurde, später meist in der Zeit vom Juni bis August. Es scheint also eigentlich ein Frühlingsfest gewesen, dann ein Hochsommerfest geworden zu sein. Zu dem von uns vermuteten ursprünglichen Charakter des Festes stimmt das ganz gut, und es ist nicht wesentlich, wenn das Jupiterfest als altes Frühlingsfest, das Zeusfest als altes Hochsommerfest erscheint,

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 109.

denn vom Frühling in den Hochsommer hinein zogen sich ja seit alters die verwandten Lebens- und Fruchtbarkeitsfeste der Arier.

In eine spätere Zeit, den September und die nächstfolgenden Monate, fallen die großen Jupiterfeste Roms, die ludi Romani, ludi Magni, ludi Plebeji und ludi Capitolini. Sie wurden mit Opfer und Opfermahl, zu Ehren des Jupiter, mit herrlicher Prozession und Spielen im Zirkus gefeiert. Vor allem treten die ludi Romani, im September gefeiert, als das volkstümlichste und bedeutungsvollste Fest der alten Römer hervor [1]. Auch bei diesem wird dem Jupiter ein junger weißer Stier geopfert [2]. Bei der Prozession in den Zirkus hebt schon Preller als interessant das Symbol der Quadriga hervor, welches wohl ursprünglich das Attribut des Jupiter als des wagenfahrenden Donnergottes gewesen sein dürfte [3]. Daneben treten als Attribute des großen kapitolinischen Jupiter der Blitz, das Adlerszepter und der goldene Kranz hervor, die auf geweihten Wägen — den sog. tensae — feierlich zum Zirkus gefahren wurden, um gleichsam an den Spielen teilzunehmen [4]. Erinnern wir uns, daß in der Rennbahn der Tempel des Sonnengottes stand, so sind es auch hier wieder der Donnergott und der Sonnengott, die sich in die Ehre der festlichen Spiele teilen. Wenn wir auch bei diesen Spielen im Vergleiche mit den altarischen Frühlings- und Hochsommerfesten eine gewisse zeitliche Verschiebung annehmen mußten, ist es darum doch wohl nicht ausgeschlossen, daß sie mit jenen in Zusammenhang gebracht, ihre Wurzeln in jenen gesucht werden dürfen. Wir können auch daran erinnern, daß das indische Somafest mit Wagenrennen, das Vâjapeya-Opfer, im Herbste stattfand. Und es liegt nahe zu vermuten, daß die allzu große Hitze des Hochsommers, die auch die Feier der olympischen Spiele sehr erschwerte, hier die zeitliche Verschiebung veranlaßt haben könnte.

Wir dürfen nach alledem für die arische Urzeit eine kräftige Beteiligung des Gewittergottes an den Sonnen- und Lebensfesten

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythol., 3. Aufl., I, S. 223.
[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 220. [3] Vgl. Preller a. a. O., S. 221.
[4] Vgl. Preller a. a. O., S. 222. 223.

unbedenklich annehmen. Damals war es wohl ohne Zweifel der alte gewitternde Himmelsgott, an den man dachte und der sich auch in Griechenland und Rom in dieser Stellung behauptet hat, während bei Indern und Germanen die entsprechenden Gestalten des Parjanya und Fjörgynn allmählich ganz verblaßten und an deren Stelle die alten Gewitterriesen Indra und Thôrr, resp. Donar-Thunar, traten, auf die nun die alten Ehren übergingen.

SCHLUSSBETRACHTUNG.

DAS Vorstehende ist schon vor einiger Zeit niedergeschrieben und in der Folge nur hier und da ergänzt und berichtigt worden. Es bleibt uns nun noch die Aufgabe übrig, nicht nur rückblickend den Kern der gewonnenen Ergebnisse uns zu vergegenwärtigen, sondern auch vorschauend ihre Weiterentwicklung unter neuen Gesichtspunkten anzudeuten. Denn darüber wollen wir uns und unsere Leser nicht täuschen: Hier handelt es sich nicht um die mehr oder minder vollkommene Darstellung von Resultaten einer im wesentlichen abgeklärten Forschung; sondern vielmehr um die Eroberung eines Neulandes, aus dem die verhüllenden Nebel nur Stoß um Stoß durch frischen Luftzug vertrieben werden können[1]. Auf anderem Wege ist die hier angestrebte Kunde von der urzeitlichen Religion der Arier nicht zu erreichen.

DIE DREI GROSSEN LEBENSMÄCHTE.

Wir wollten den arischen Naturkult erforschen und gingen von der nahe liegenden Frage aus, welche Rolle in demselben wohl

[1] Beiträge dazu habe ich zu bieten gesucht in meinen Büchern „Mysterium und Mimus im Rigveda", Leipzig 1908; „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth", München 1911; „Reden und Aufsätze", Leipzig 1913, S. 348 ff. „Altarische Religion" und S. 407 ff. „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral". Desgleichen in den akadem. Abhandlungen „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien 1911; „Herakles und Indra", Denkschriften derselben Akademie 1914.

die Sonne und ihre Verehrung gespielt haben möchte. Eine Fülle von Tatsachen drängte sich uns entgegen, die dafür zu zeugen schien, daß diese Rolle eine sehr bedeutende, eine beherrschende, zentrale war. Doch es zeigte sich im Laufe der Untersuchung immer deutlicher, daß die Verehrung der Sonne bei den Ariern sich gar nicht trennen ließ von der Verehrung anderer, großer, Leben wirkender Mächte in der Natur. So vor allem des Feuers, dessen Erzeugung dem Menschen schon auf primitivster Kulturstufe geglückt sein muß, da wir ihn nirgends ohne diesen Begleiter antreffen. Die Sonnenfeste der Arier ließen sich ebenso gut als Feuerfeste bezeichnen, so eng hing beides zusammen, so deutlich war ihnen offenbar schon in Urzeiten das Sonnenähnliche des Feuers, die Feuernatur der Sonne, die Wesensverwandtschaft des irdischen und des himmlischen Feuers aufgegangen.

Aber auch das Wasser und seine Verehrung zeigte sich mit denselben Festen so untrennbar verbunden, daß man sie ebenso gut auch als Wasserfeste bezeichnen konnte. Regenzauber trat neben den Sonnenzauber und Wasserbräuche neben die Feuerbräuche, und die Beteiligung des Gewittergottes an diesen Festen erschien nun nicht mehr auffallend.

Feuer und Wasser, Sonnenschein und Regen wirken vereint das Leben der Vegetation, die ihrerseits wiederum die Grundlage des animalischen Leben bildet. In unzähligen Bräuchen drängt sich die Vegetation so stark in jenen Festen hervor, daß man sie auch Vegetationsfeste zu nennen geneigt sein könnte, die gefeierten Mächte Vegetationsdämonen, Vegetationsgötter. Zur Entstehung und Fortpflanzung des tierischen und menschlichen Lebens gehört aber noch etwas anderes, eine ganz besondere, starke, geheimnisvolle Macht, die sich in dem geschlechtlichen Triebe, in der Liebe, in der Zeugung offenbart, zugleich dem Gipfelpunkte physischer Lust. Und dieselben Feste, von denen wir reden, werden weiter entscheidend charakterisiert durch eine ganze Reihe damit zusammenhängender Bräuche, der Generationsriten. Jene Feste, die wir zuerst als Sonnenfeste bezeichnen zu dürfen glaubten, haben sich damit vor unseren

Augen zu etwas viel Größerem ausgeweitet, zu Lebensfesten im weitesten Umfang. Um das Leben in weitestem Umfang zu wirken, werden auch alle jene vielen Bräuche geübt, die wir unter der Bezeichnung „Bewegungszauber“ zusammengefaßt haben. Denn Leben ist Bewegung, — das hat schon der primitive Mensch instinktiv begriffen.

Feuer, Wasser und Zeugung — das sind die drei großen Lebensmächte, die alles Leben hier auf Erden, in der Pflanzenwelt und in der Tierwelt, wirken. Feuer, Wasser und Zeugung bilden darum den Mittelpunkt und den wesentlichen Inhalt der alten arischen Lebensfeste und werden von der primitiven Philosophie unserer Vorfahren in mannigfacher Weise miteinander verwoben und mit den großen, den größten Naturerscheinungen in Zusammenhang gebracht. Wie das Feuer mit der Sonne, so brachte das primitive Denken unserer Vorfahren das Wasser mit dem Monde in geheimnisvollen Zusammenhang. Der Mond erschien ihnen als ein strahlendes, frei in der Luft schwebendes Gefäß, mit himmlischem Rauschtrank gefüllt, der — ausgetrunken — sich immer wieder auf wunderbare Weise von selbst erneuert und von dem letzten Endes auch das befruchtende Naß der Wolken herstammt. Und wie im Feuer ein Abbild der Sonne, so glaubte man im Meth, im Soma, im Rauschtrank der Feste ein irdisches Abbild des Mondes zu besitzen und wirkte Regenzauber mit ihm, wie Sonnenzauber mit dem festlichen Feuer. Wenn aber Sonne und Mond als ein Liebespaar sich vereinigten, wie der Mythus erzählte, wie die Lieder es sangen, dann fanden sich in solch himmlischer Hochzeit die drei großen Lebensmächte zusammen: Feuer, Wasser und Zeugung!

Im Gewitter aber, dem gewaltigsten Bewegungsvorgange der Natur, wird Feuer und Wasser zugleich geboren; das Feuer als Blitz, das Wasser als Regen. So kann es nicht wundernehmen, wenn der Gewittervorgang nicht nur als Kampf, sondern auch als ein himmlischer Zeugungsvorgang gefaßt wird und nun wiederum Zeugung, Feuer und Wasser in erhabener Dreieinheit offenbart.

Das Feuer wird durch Quirlung gewonnen, Quirlung eines Holzes in dem anderen. Aber auch der Rauschtrank wird gequirlt, durch Quirlung zum festlichen Trunkė bereitet. Manthanam nennen es die Inder. Hölzerne Scheiben, Räder, aus denen man das heilige Feuer quirlte, waren zugleich ein irdisches Abbild der Sonne wie auch des Mondes. Es wurde aber auch der Gewittervorgang als ein himmlisches Manthanam, ein himmlischer Quirlungsprozeß gedacht — das lehren uns besonders deutlich die Inder — und sein Ergebnis war, aller Augen sichtbar, himmlisches Blitzfeuer und himmlisches, die Erde befruchtendes Wasser. Quirlung und Zeugung, die irdische wie die himmlische, sind eines Wesens, sind eins und dasselbe. Diese Gedanken der Inder dürfen wir dreist für altarische Gedanken nehmen.

Der Gegenstand ist von zentraler Bedeutung für die altarische Religion, wir können ihn hier aber nicht weiter verfolgen, weil wir uns dabei bald in die Betrachtung der altarischen Mysterien vertiefen müßten, deren Behandlung wir uns für den dritten und letzten Band dieses Werkes vorbehalten haben [1].

Wohl aber ist hier der Ort, mit verehrungsvoller Dankbarkeit dessen zu gedenken, daß schon Adalbert Kuhn in seiner größten und wichtigsten Arbeit, der „Herabkunft des Feuers und Göttertrankes" [2], mit genialer Hand einen Griff in diesen Mittelpunkt des altarischen Naturkults hinein getan hat. Wohl hatte er bei seiner Untersuchung weniger den Kult als die Mythologie unserer Vorfahren im Auge; und er wurde dadurch zum Begründer der vergleichenden Mythologie. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß dabei auch zugleich wichtige Schlaglichter auf den altarischen Naturkult fielen, deren Bedeutung uns erst jetzt recht zum Bewußtsein zu kommen anfängt. Denn Feuer und Göttertrank, himmlischer Rauschtrank spielen nicht nur im Mythus der arischen Völker eine hervorragend wichtige Rolle, sie sind

[1] Einiges darüber s. in meinem Aufsatz „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral", Bayreuther Blätter 1911; Reden und Aufsätze, S. 407 ff.

[2] Erschienen i. J. 1859; neu herausgegeben von Ernst Kuhn als Band I der „Mythologischen Studien" von Adalbert Kuhn, Gütersloh 1886.

auch gerade für den Kultus von zentraler Bedeutung; nicht am wenigsten die Idee von der „Herabkunft", d. h. von der Abstammung des irdischen Feuers vom himmlischen, des irdischen Rauschtrankes vom Göttertranke da droben in höheren Regionen. Und auch die Verbindung dieser beiden Mächte und ihrer Entstehung mit dem Zeugungsvorgange tritt schon bei Kuhn an mehreren Punkten deutlich hervor. Ein glücklicher Instinkt leitete ihn bei dem großen Wurf jenes Buches, auf das wir nach Jahren der Verkennung alle Ursache haben wieder nachdrücklich zurück zu verweisen.

DIE ALTARISCHEN LEBENSFESTE UND DIE SOMAFESTE DER INDER.

Eine der merkwürdigsten Wahrnehmungen, die wir im Laufe unserer Untersuchung zu machen hatten, bestand darin, daß jene Feste der europäischen Arier, die wir zuerst als Sonnenfeste erfaßten und die sich uns dann zu Lebensfesten erweiterten, in so vielen Punkten mit den Somafesten der Inder zusammen stimmten, daß wir immer wieder diese zum Vergleich heranzuziehen genötigt waren. Auffallend und merkwürdig aber ist dies Ergebnis, weil nach den überzeugenden Darlegungen von A. Hillebrandt die indischen Somafeste zweifellos als Mondfeste zu bezeichnen sind, denn Soma ist, wie Hillebrandt gezeigt hat, der Mond als himmlischer Rauschtrank gefaßt. Sind auch verschiedene andere Götter an den Somafesten mit beteiligt, so bildet den beherrschenden Mittelpunkt derselben doch unstreitig Soma, der Mond, der himmlische Rauschtrank, den der irdische, von den Priestern gekelterte Rauschtrank ebenso vertritt und symbolisch darstellt, wie das Feuer dieser Feste die Sonne vertritt. Feste, die bei den europäischen Ariern in erster Linie als Sonnenfeste erscheinen, bei denen vom Monde nicht viel die Rede ist, finden in Indien ihre Entsprechung in Festen, die man durchaus in erster Linie als Mondfeste bezeichnen muß.

Wie ist das zu erklären?

Haben wir es mit altarischen Sonnenfesten zu tun, die in Indien

mehr und mehr zu Mondfesten geworden sind? Dafür ließe sich manches geltend machen. Ein stärkeres Hervortreten des Mondes bei den Indern könnte hervorgerufen sein durch die ungleich mächtigere Erscheinung des großen Nachtgestirns in der neuen, südlichen Heimat dieses phantasievollen Arierstammes. Der Zauber des Mondlichtes mußte dort auf empfängliche Gemüter mit ungleich größerer Kraft einwirken, die Phantasie in ganz anderer Weise anregen, als dies in Europa der Fall war. Wir sehen das ja auch sonst deutlich genug in der indischen Poesie sich geltend machen. Und neben der Schönheit hatte das Mondlicht dort noch eine andere Eigenschaft, die als etwas Wohltätiges, Preisenswertes empfunden wurde. Es war nicht brennend heiß, wie das Sonnenlicht, das neben viel Segen auch viel Qual und Schaden gerade in jenen Gegenden bringen konnte und brachte, zum Unterschied von gemäßigten Zonen, wo es vorwiegend als wohltätig und hülfreich empfunden wird. Das schöne, zauberische Mondlicht war ja kühl zugleich und wurde nach der oft peinigenden Glut des Tages in Indien als eine Erquickung empfunden. Es brachte Kühlung, wie der goldige Meth den brennenden Durst zu kühlen vermochte. Den Kaltstrahligen, den Kältestrahler nennen darum indische Dichter den Mond und wollen ihn damit preisen.

So könnte man sich die Sache zurecht legen. Aber es könnte sich auch anders verhalten. Es könnte auch der Mondkult das Ältere und von Hause aus Vorwiegende sein. Es könnten die Inder in dieser Beziehung eine ältere Orientierung jener Feste erhalten haben, wenn ihre Somafeste im übrigen auch durch sakrale Stilisierung und Versteinerung primitiver volksmäßiger Bräuche gegenüber den volksmäßigen Festen der europäischen Arier zweifellos einen weit vorgeschrittenen Zustand darstellen.

Zu einer solchen Auffassung der Sachlage oder richtiger zu einer Prüfung derselben von diesem Gesichtspunkte aus muß uns vor allem jene neuerdings erstandene und immer mehr sich ausbreitende und erstarkende Richtung vergleichend-mythologischer Forschung veranlassen, welche — die Anschauungen A. Hillebrandts und auch E. Sieckes bestätigend — hauptsächlich von der i. J. 1906 in Berlin begründeten „Gesellschaft für

vergleichende Mythenforschung“ vertreten wird und in der von ihr herausgegebenen „Mythologischen Bibliothek“ zum Ausdruck gelangt[1]. Als ihre hervorragendsten Vertreter dürfen wohl Georg Hüsing, Heinrich Leßmann und Wolfgang Schultz bezeichnet werden. Es ist dieselbe Richtung, die ich im vorausgehenden Texte schon wiederholt erwähnt und mit kurz zusammenfassendem Ausdruck als „Mondmythologie“ bezeichnet habe.

Das Charakteristische für dieselbe, und insbesondere für die letztgenannten Forscher, besteht darin, daß sie, von der Märchenforschung zur Mythenforschung vorschreitend, vor allem die in Mythus und Märchen hervortretenden Zahlenverhältnisse berücksichtigend, zu der Überzeugung gelangt sind, daß der Mond und sein Wandel, seine Phasen, seine wechselnde Erscheinung in Lichtmond und Schwarzmond, als Ausgangspunkt des Mythus und des im Mythus wurzelnden echten Märchens zu betrachten seien. Der Wandel des Mondes, sein regelmäßiges Vergehen und Wiedererstehen, bildete die Grundlage der ältesten Zeitmessung, zugleich aber den Ausgangspunkt unzähliger Mythen und Märchen. Die wechselnde Gestalt des Mondes ließ unzählige, sehr verschiedene mythische Bilder entstehen; von dem Kampfe des Lichten und des Schwarzen gingen unzählige Kampfgeschichten aus usw. Erst viel später wurde auch das Jahr als ein Zeitabschnitt erfaßt. Erst später beschäftigte auch die Sonne die Phantasie der Mythenerzähler. So kam es, daß vielfach mythische Bilder und Geschichten, die ursprünglich am Monde hafteten, in der Folge auf die Sonne übergingen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Anschauungen ausführlich darzulegen und zu begründen. Die Vertreter der Richtung tun es selbst, mit großer Energie und Konsequenz, nicht nur in der „Mythologischen Bibliothek“, sondern auch in zahlreichen anderen Veröffentlichungen. Unerläßlich aber ist für uns

[1] Mythologische Bibliothek, herausgegeben von der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung. Der erste Band erschien 1907/8; der siebente ist 1915 zum Abschluß gekommen.

die Prüfung unserer Forschungsergebnisse unter diesem neuen Gesichtspunkt. Und es ist das um so wichtiger und bedeutungsvoller, als nicht nur der Ausgangspunkt, sondern das ganze Gebiet, auf dem jene Forscher sich bewegen, ein wesentlich anderes ist als das unsrige, wenn auch vielfach mit ihm sich berührend. Steht bei ihnen ganz und durchaus Mythus und Märchen im Vordergrunde des Interesses, so bei uns vielmehr die Religion, der Kultus, Sitte und Brauch. Wie verhalten sich nun die Ergebnisse unserer Untersuchung zu den Anschauungen und Ergebnissen der genannten Forscher? Stimmen sie zusammen oder widersprechen sie einander? Ist dem Sonnenkulte der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen? Das ist die Frage, auf die wir eine Antwort zu geben suchen müssen.

IST DEM SONNENKULT DER ARIER EIN ÄLTERER MONDKULT VORAUSGEGANGEN?

Wir haben im Verlaufe unserer Untersuchung wiederholt kurze Bemerkungen oder Anmerkungen eingefügt, die erkennen ließen, daß manche Schwierigkeiten zu heben, manche Rätselfragen zu lösen wären, unter der Voraussetzung, daß dem Sonnenkult der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen und dann späterhin Übertragungen aus dem Vorstellungsgebiete des Mondes auf dasjenige der Sonne stattgefunden hätten. Es gilt nun nicht nur, sich jetzt dieser Dinge zusammenfassend zu erinnern, sondern noch eine Reihe anderer Punkte zu erörtern, die geeignet erscheinen, ein Licht auf die erwähnte Frage zu werfen.

Einer der wichtigsten und in mancher Beziehung ausgiebigsten Abschnitte des vorliegenden Buches beschäftigte sich mit der Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, einer goldenen Schaukel im Himmelsraume; mit dem Glauben an das Schaukeln der Sonne selbst und den entsprechenden Schaukelbräuchen bei den arischen Sonnenfesten. Der Rigveda sang von dieser himmlischen Schaukel, und beim Sonnwendfeste der Inder wird mit umständlichem Zeremoniell eine Schaukel aufgebaut, die als „Sonne“ angeredet, mit Sprüchen begrüßt und geschwungen,

dem Hauptpriester Hotar zum Sitze dient, während er „das große Lied“ in der Festversammlung vorträgt. Diese altindischen Vorstellungen und Bräuche hellten zuerst die Sommersonnwendlieder der Letten auf, die in endlosem Refrain ihr „lihgo! lihgo!“ singen, d. h. schaukle! schaukle! — damit offenbar ebensowohl die Sonne meinend wie die bei ihrem Feste sich fröhlich schwingenden Schaukeln der Menschen. Der Schaukelbrauch aber haftete bei den Letten besonders fest bis in die Gegenwart hinein an den Ostertagen, nur ohne die Lihgolieder; also am Frühlingsfeste der neu erscheinenden, neu aufsteigenden Sonne. Und damit hing wiederum zweifellos die Osterschaukel der Russen zusammen; ebenso wie das allerwärts geübte Schaukeln am St. Georgentage, dem 21. April, bei den Balkanslaven; auch dies offenbar ein altes Frühlingssonnenfest, von dem auch entsprechende mythische Lieder singen. Und weiter hing damit offenbar das Aiorafest der Griechen zusammen, das sich uns bei näherer Untersuchung ebenfalls als ein Fest der Frühlingssonne enthüllte, ein Fest der von ihr geförderten Fruchtbarkeit in der Vegetation. Und all diesen Bräuchen verwandter Völker waren offenbar auch die schon mehr verdunkelten Schaukelbräuche der Römer anzureihen, die bei den Feriae Latinae auf dem Mons Albanus fortlebten.

Sonnenvorstellungen, Sonnenfestbräuche, die auch mit der so seltsam festsitzenden Vorstellung vom Hüpfen und Springen der Sonne zu Ostern und am Sonnwendfeste augenscheinlich verwandtschaftlich zusammenhingen.

Aber ein ungelöstes Rätsel blieb hier bestehen: Wie kam man dazu, die Sonne sich als eine Schaukel vorzustellen? Ihre Gestalt bietet gar keinen Anlaß dazu; und auch wenn man den Brauch als das Ältere, die Vorstellung für das daraus erwachsene Jüngere erklärt, bleibt ein großes Fragezeichen übrig. Eine Schaukel — das war doch die Sonne nicht!

Wie anders dagegen, wenn wir nun die Erscheinung des Mondes ins Auge fassen. Die Sichel des Mondes konnte sehr wohl als eine Schaukel aufgefaßt werden. Die Sichel des wachsenden Mondes konnte leicht und natürlich zum himmlischen Sinnbild des Wachsens und Werdens, zum Sinnbild der Fruchtbarkeit, des

aufstrebenden Lebens sich entwickeln. Und es ist bekannt, wie entsprechende Vorstellungen bis auf den heutigen Tag im Glauben und Brauch des Volkes mit dem wachsenden Monde fest zusammenhängen.

Wenn wir annehmen, daß die Schaukelvorstellung vom Monde ihren Ausgang genommen; daß sie zuerst bei Lebensfesten in Kraft war, bei denen der Mond, der wachsende Mond die beherrschende Rolle spielte; daß sie erst viel später auf die Sonne als Weckerin des Lebens und der Fruchtbarkeit übertragen wurde — dann erklärt sich das große Rätsel, dann wird mit einem Male Alles verständlich.

Wichtig aber ist es dabei festzustellen und festzuhalten, daß die Schaukelvorstellung in der arischen Überlieferung, soweit ich sehe, nirgends mehr an dem Monde haftet. Sie müßte also schon sehr früh, wohl schon in der arischen Urzeit auf die Sonne übertragen worden sein; — eine Annahme, die auch weiter keine Schwierigkeit hätte. Ein älterer Mondkult stünde nur im fernen Hintergrunde da.

Ähnlich verhält es sich mit der Vorstellung von dem Sonnenboot, von der Sonne als einem B o o t e; nur daß hier die Vorstellung von dem Monde als einem Boot, einem Kahn, einem Nachen unausrottbar lebendig geblieben ist. Sie ist nicht nur den Indern, sie ist uns allen geläufig. Manche alte arische Bräuche, bei denen ein Boot oder Schiff den Mittelpunkt bildet, uralte, einst gewiß auch kultliche Bräuche, die bisher unerklärt geblieben sind, werden unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen sein [1].

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., Bd. I, S. 214—220; Bd. III, Nachträge, S. 86. Mannhardt, Baumkultus, S. 555; 559; 587; 593—598. Die Frage kann hier nicht verfolgt, nur angedeutet werden. Wir hören an verschiedenen Orten Deutschlands von althergebrachten Umzügen mit einem Schiff oder Boot, das auf Rädern gefahren oder auch getragen, mit Jubel und allerlei Festlichkeit begrüßt wird — nicht etwa speziell in Strandgegenden, sondern ebenso im Herzen des Landes. Mummenschanz ist bisweilen damit verbunden; auch das sog. Narrenschiff hängt vielleicht damit zusammen. Bemerkenswert ist öfters zu Tage tretende Verbindung dieser Umzüge mit den auch in England bekannten Pflugumzügen. Ich vermute uralte Fruchtbarkeitsbräuche, und ziehe das Lied RV 10, 101 heran,

Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie vom wachsenden Monde ausgegangen sind, der als Boot, als Schiff gefaßt wurde, resp. als Boot, das sich später zum Schiffe auswuchs. Die Erscheinung der Sonne hat nichts mit einem Boote gemein. Die Bootvorstellung erklärt sich bei ihr nur dann befriedigend, wenn Übertragung vom Monde her angenommen wird [1].

Ähnlich, wenn auch keineswegs ganz ebenso, verhält es sich mit der Vorstellung von der Sonne als Gefäß, als Schale, Becher, Kessel, Kanne u. dgl., die wir bei Indern, Griechen, Germanen, Slaven und Letten bezeugt fanden [2]. Man wird gewiß nicht behaupten können, daß die Erscheinung der Sonne mit dieser Vorstellung in Widerspruch stehe und darum auf geradem Wege unerklärlich sei — wie dies bei Schaukel und Boot der Fall war —; doch läßt sich nicht leugnen, daß die Erscheinung des Mondes einen viel kräftiger einleuchtenden Ausgangspunkt für diese Vorstellung abgibt, denn das Abnehmen und Wiederwachsen des Mondes erweckt in ganz anderer Weise den Eindruck von einem strahlenden Gefäße, dessen goldiger oder weißlicher Inhalt ausgetrunken wird, um sich dann immer wieder fort zu erneuern — unerschöpflich. Die Gralvorstellung, das Bild von dem unerschöpflich kochenden Breitopf, der unerschöpflich mahlenden Mühle [3] kann letzten Endes nur von dem Monde ausgegangen sein. Wenn diese so überaus wichtige Vorstellung zum Teil auch an der Sonne haftet, wie ich gezeigt zu haben glaube [4], so leuchtet es doch ein, daß da eine Übertragung vom Monde her stattgefunden haben muß.

wo Schiff, Pflug und ein großer Phallus bei solch einem Ritus zusammenwirken. In Griechenland ist das Schiff zu vergleichen, auf dem bei den Panathenäen der Peplos der Athene umhergefahren wurde.

[1] Das nimmt auch E. Siecke an, vgl. Mytholog. Bibl. VIII, 1, S. 50.

[2] Vgl. nicht nur oben S. 79ff., sondern insbesondere meine Abhandlung „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien 1911, S. 8—41.

[3] Die Vorstellung von der Mühle hängt aufs engste mit der Gefäßvorstellung zusammen, ja geht von ihr aus. Die älteste Mühle ist ein Gefäß, ein Mörser, in dem das Getreide zermalmt wird.

[4] In der Abhandlung über die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral.

Wir müssen das Gleiche auch sonst noch hier und da, aus anderen Gründen von der Gefäßvorstellung vermuten.

Wenn die Letten in einem Sonnwendliede singen, Johannchen habe die Kanne zerschlagen, der Gottessohn aber habe sie mit silbernen Dauben bebändert, d. h. in prächtiger Weise wieder ganz gemacht, dann läßt sich die Kanne doch nur in gezwungener Weise auf die Sonne deuten; denn der Niedergang der Sonne von Johannis ab erscheint keineswegs als ein Zerschlagenwerden, dem dann ein Wiederganzmachen folgt. Wirklich in die Brüche geht nur der Mond, der dann in strahlender Schöne auch wieder ganz ersteht. Durch Johannchen, den Heiligen des Johannisfestes, wird der Vorgang deutlich an das Sonnwendfest und damit an die Sonne geknüpft; aber er paßt nicht recht dahin. Das Ganze erklärt sich erst befriedigend, wenn wir annehmen, die Kanne, von der hier gesungen wird, sei ursprünglich der Mond gewesen, später erst zur Sonne gemacht und beim Sonnwendfeste besungen.

Wenn man in Tirol im Losertale in der Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne zu sehen glaubt, aus der flüssiges Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne, so ist auch hier durch den Johannistermin die Kanne mit dem Sonnwendfeste verbunden, also mit der Sonne. Durch den Umstand aber, daß die Sage jene Erscheinung ganz naiv in die Nacht verlegt, verrät sie uns, daß ursprünglich doch wohl der Mond mit der silbernen Kanne gemeint sein möchte.

Das deutsche Verschen, das von der goldenen Schale der Sonne redet (oben S. 80), spricht zugleich von ihrer goldenen Feder. Nichts an der Sonne läßt sich auf eine Feder deuten; wohl aber läßt sich der Sichelmond als goldene Feder fassen und ist so gefaßt worden [1]. Das Rätsel löst sich, wenn man Übertragung vom Monde auf die Sonne annimmt.

Die griechische Vorstellung von dem Sonnenbecher ist schwer von der Bootvorstellung zu trennen, da Helios in diesem Becher über das Meer fährt. Die Bootvorstellung aber eignet dem Monde.

[1] Vgl. E. Siecke, Götterattribute und sog. Symbole, Jena 1909, S. 207—210.

Wichtiger als dies alles aber ist ohne Zweifel die Vorstellung von dem unerschöpflich auf wunderbare Weise immer wieder sich füllenden, strahlenden himmlischen Gefäße, — kurz gesagt die Gralvorstellung. Denn allem Anschein nach hat diese einst in dem Kultus der alten Arier eine zentrale, beherrschende Stellung eingenommen, wie mit der Zeit immer deutlicher hervortreten dürfte. Davon spüren wir noch etwas im indischen Somaopfer, bei den großen Somafesten; und darauf beruht wohl letzten Endes die geheimnisvolle Macht, die die Gralvorstellung bei den europäischen Ariern noch heute ausübt.

Eines der seltsamsten Rätsel in unserer Kulturwelt bildet der sog. Osterhase. So unsinnig es erscheint, — die Idee, daß der Hase, der Osterhase die Ostereier legt, ist mit der Feier unseres Osterfestes in der Kinderwelt, in ganz Deutschland, in Österreich und gewiß auch darüber hinaus, so fest verbunden, daß die Gestalt des Hasen um diese Zeit überall anzutreffen ist, in den Häusern, Läden, Zuckerbäckereien u. dgl. m. Die hier oder da versteckten gefärbten Eier, die die Kinder suchen müssen, hat angeblich immer der Osterhase gelegt. Wie ist dieses Rätsel, diese allem Sinn und Verstand zum Trotz unvertilgbar fortlebende Vorstellung zu erklären?

Wir haben das Ei für ein Sonnensymbol erklärt. Es schloß sich der Reihe der rundlichen Symbole, Rad, Scheibe, Ball u. dgl. unmittelbar an; wurde gerollt und geworfen, ähnlich dem Balle. Die gelbe Dotter des hartgekochten Eies schien ein natürliches Abbild der Sonne zu sein. Dagegen läßt sich kaum etwas einwenden. Zu Ostern, zum Feste der neu aufsteigenden Frühlingssonne paßte das Symbol der Sonne, das zugleich ein Symbol des neu werdenden Lebens war, ganz vortrefflich. Nur Eines blieb unerklärt und unerklärlich: der Osterhase, der angeblich die Ostereier legen soll.

Aber die Frage bekommt ein anderes Gesicht, sobald man die Tatsache recht in Betracht zieht, daß der Hase (oder auch das Kaninchen) unzweifelhaft mit dem Monde in Zusammenhang steht, ein Mondtier ist, dessen Bild man im Monde zu sehen glaubt. Er ist dem Monde heilig, vertritt den Mond u. dgl. m. Diese

Vorstellungen finden wir nicht nur bei arischen, sondern auch bei nichtarischen Völkern. Sie scheinen weit verbreitet zu sein und tief zu wurzeln; während mir von irgend welchem Zusammenhange des Hasen mit der Sonne nichts bekannt ist.

Bei den Indern tritt das Gesagte besonders deutlich hervor. Sie glauben in den Zeichnungen des Mondes das Bild eines Hasen zu sehen und nennen den Mond darum çaçin, çaçadhara, çaçabhṛit, den mit dem Hasen Versehenen, den Hasenträger (von çaça der Hase). Die Hasen gelten als die Untertanen, die Tiere des Mondes; sind ihm heilig. Wer sie stört und verletzt, beleidigt den Mond. Auf dieser Vorstellung beruht die ebenso hübsche wie lehrreiche erste Erzählung im dritten Buche des Pañcatantra, von den Elefanten und Hasen. Elefanten kommen in eine Gegend, wo Hasen wohnen, zertreten deren Wohnungen und töten viele derselben. Da erscheint ein Hase vor dem Elefantenkönig und erklärt, er sei der im Monde sichtbare Hase Vijayadatta, er komme als Abgesandter des Mondes, den die Elefanten durch Störung der Hasen beleidigt hätten. Er verlangt Buße und Abzug der Elefanten, die ganz erschreckt gehorchen[1].

Beziehungen des Mondes zu Hase und Kaninchen finden sich noch bei einigen anderen arischen Völkern[2]. Sie werden auch den Deutschen nicht gemangelt haben[3]. Die Russen vermeiden strengstens das Essen von Hasenfleisch. Das muß seinen tieferen Grund haben. Ich vermute, daß ihnen die Hasen einst heilig, und zwar wohl dem Monde heilig galten.

Auch in Amerika finden wir den Hasen, resp. das Kaninchen, in Zusammenhang mit dem Monde. So unzweifelhaft bei den Mexikanern, durch ihre Bilderschrift bezeugt. Das „große Kaninchen" oder der „große Hase" bei den Algonkins und anderen

[1] Benfey, Pantschatantra, Bd. II, S. 226—231; auch die Anm. 1034 auf S. 488 und Bd. I, S. 349; L. Fritze, Pantschatantra, S. 251—255.

[2] Vgl. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, S. 356.

[3] Der dreibeinige Hase in dem Märchen „Die beiden Brüder" bei E. Sommer ist unzweifelhaftes Mondtier (vgl. Emil Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen, Erstes Heft, Halle 1846, S. 113—121). Vgl. G. Hüsing, Iranische Überlieferung, S. 53—88. 181.

Indianern ist geradezu der Mond, resp. die Figur im Monde [1]. Auch Kalmücken, Tibeter, Chinesen, Japaner sehen im Monde einen Hasen [2].

Dürfen wir solche oder ähnliche Vorstellungen für altarisch halten, und bedenken wir ferner, daß die Dotter des Eies gewiß ebenso als Abbild des Mondes, wie als Abbild der Sonne gefaßt werden kann [3], dann erklärt sich die Vorstellung vom Osterhasen unter der schon mehrfach erwähnten Voraussetzung, daß dem arischen Sonnenkult ein älterer Mondkult vorausgegangen. Es war ursprünglich der Mondhase, der die Mondeier legte. Und diese Verbindung war so fest, daß sie auch dann noch bestehen blieb, als die Eier längst schon zu Sonnensymbolen geworden waren. Ja, sie blieb bestehen bis auf den heutigen Tag, wo die Eier auch lange schon nicht mehr als Sonnensymbole lebendig sind, vielmehr unter allerlei anderen Erklärungen, oder auch ganz ohne eine Erklärung, mit dem Ostertage verbunden werden. Der alte Brauch und die fast närrische Vorstellung vom eierlegenden Hasen leben fort.

Die Letten bereiten, wie wir oben gesehen haben, zu Johannis einen zweifellos sehr altertümlichen Quarkkäse, mit neun Ecken, der auch im Liede besungen wird (vgl. oben S. 381—383). Die Neunzahl deutet auf den Mond, die neun Tage der altarischen Mondwoche. Jetzt haftet der Käse aber an dem Sonnenfeste, der Sommersonnenwende. Auch dieser Widerspruch erklärt sich unter der Annahme einer Übertragung vom älteren Mondkulte her auf den jüngeren Sonnenkult. Der alte Mondfestkäse wäre dann eben später zum Sonnenfestkäse geworden.

---

[1] Vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, S. 147. 185. 244. 246.

[2] Vgl. L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes, S. 356. G. Schlegel, Uranographie chinoise, S. 607. Paulus Cassel, Aus dem Lande des Sonnenaufgangs, Japanische Sagen, S. 19—45.

[3] Manche Symbole können ihrer Natur nach ebenso den Mond wie die Sonne bedeuten, so Rad, Diskus, Ball, Apfel, Ei. Es kommt auf die Umstände an, ob das eine oder das andere wahrscheinlicher ist. Auch manche Tiersymbole, z. B. Pferd, Rind, Vogel, finden wir in Verbindung mit beiden großen Gestirnen (vgl. E. Siecke, Mytholog. Bibl. VIII, 1, S. 43—60). Der Hase aber kommt meines Wissens überall nur im Zusammenhang mit dem Monde vor.

Ein merkwürdiger Brauch, den wir früher erwähnt und mit der Sonne in Zusammenhang gebracht haben, ist das sog. Kälberquieken in Westfalen und Mecklenburg, dem entsprechende Bräuche in Schweden zur Seite stehen. Ein Schlagritus — „Schlag mit der Lebensrute“ würde Mannhardt sagen —, den Adalbert Kuhn schon in seiner „Herabkunft des Feuers und Göttertrankes“ zweifellos richtig mit einem ähnlichen indischen Brauche in Zusammenhang gebracht hat. Das Wesentliche des deutschen Brauches bestand darin, daß zu Frühlingsanfang, am 1. Mai, bei Sonnenaufgang der Hirt ein Vogelbeerbäumchen, auf das die ersten Strahlen der Sonne fallen, mit einem Ratz abschneidet, um damit nachher die Kälber zu schlagen. Auch Eier und Butterblumen kamen dabei zur Verwendung als Verzierung des späterhin im Hofe aufgepflanzten Bäumchens. Den Zweck des Verfahrens sprachen deutlich die dazu gesprochenen Verse aus: „Quiek, quick, quick! Bring Milch in den Striek“ (d. h. in die Zitze). Die Milch in den Kühen sollte wachsen und schwellen. Frühlingsanfang, Sonnenaufgang bezeugten den Zusammenhang des Brauches mit der Sonne; Eier und Butterblumen schienen das zu bestätigen [1].

In Indien beginnen die ältesten Ritualbücher, die Yajurveden, gerade mit diesem, hier sakral stilisierten Brauche. Der Zweig eines Palâça- oder Çamî-Baumes wird abgeschnitten, und man schlägt mit ihm die neben den Kühen stehenden Kälber und treibt sie von ihnen fort, indem man spricht: „Zur Saftfülle dich! zur Kraftfülle dich! — Laßt schwellen, ihr Kühe, für die Götter, für Indra den Anteil!“ usw. Auch hier soll offenbar das Wachsen und Schwellen der Milch in den Kühen bewirkt werden. Nur ein sehr auffälliger Unterschied besteht zwischen dem indischen und dem germanischen Brauche. In Indien ist es das Neu- und Vollmondsopfer, das regelmäßige und einfachste Mondfest oder Mondopfer, bei dem derselbe geübt wird, während er in Deutschland wie auch in Schweden als Frühlingsbrauch, als Sonnenbrauch hervortritt. Das ist um so mehr bedeutsam, als es sich in diesem

[1] Vgl. oben S. 298 ff.

Falle nicht um das feierliche Somaopfer handelt, sondern das einfachste und darum vermutlich älteste Mondopfer, das wesentlich in einer Darbringung von Milch und Kuchen besteht und sich allmonatlich, entsprechend dem Wandel des Mondes, wiederholt. Die alten Ritualbücher bekunden die Wichtigkeit des Opfers auch durch den schon erwähnten Umstand, daß sie mit der Schilderung gerade dieses Opfers ihre Darstellung beginnen.

Wollen wir annehmen, daß hier ein alter Sonnenbrauch von den Indern auf das einfachste, allmonatlich wiederkehrende Mondopfer übertragen worden wäre? Es ist wenig wahrscheinlich. Die umgekehrte Annahme, die alles Vorausgehende wieder bestätigen würde, empfiehlt sich ohne Zweifel in viel höherem Grade. Und dies insbesondere auch darum, weil der klar ausgesprochene Zweck des Brauches — das Anschwellen der Milch in den Kühen — aufs deutlichste mit dem noch heute kräftig fortlebenden Volksglauben zusammen stimmt, der in so mancherlei Form das Wachsen und Gedeihen, die Fruchtbarkeit mit dem wachsenden Monde in Zusammenhang bringt und von ihm abhängen läßt.

„Der Monat ist des Jahres Bild" — sagt das alte Lied von der Hochzeit der Sonnentochter mit dem Monde im Rigveda (10, 85, 5) [1]. Was an Werden, Vergehen und Wiederwerden im Kleinen am Monat, am Wandel des Mondes sich wahrnehmen läßt, das ist ein Abbild des größeren Werdens, Vergehens und Wiederwerdens, das der Umlauf und Ablauf des Jahres mit Steigen und Sinken der Sonne uns vorführt. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Beobachtung vom Kleineren und Einfacheren, leichter zu Überschauenden, zum Größeren, Komplizierteren, schwieriger zu Erfassenden auch in diesem Falle vorgeschritten ist. Der Mond ist der erste und älteste Zeitmesser. Vom Mondkalender ist man zum Sonnenkalender vorgeschritten. Mondbräuche können darum leichtlich den Ausgangspunkt für Sonnenbräuche gebildet haben, während die umgekehrte Annahme schwieriger ist. Für ein größeres Alter des Mondkultus spricht vielleicht auch gerade der soeben angeführte Umstand, daß das

[1] sámânâm mâ'sa â'kṛitiḥ eig. der Jahre Gestalt ist der Monat.

Neu- und Vollmondsopfer in den indischen Ritualbüchern an der ersten Stelle steht. Sonst erscheint es keineswegs als besonders hervorragendes Opfer, das den anderen Opfern überlegen, einen Vorrang vor ihnen beanspruchen könnte. War es aber das älteste Opfer, dann erklärt sich diese Stellung.

Wir haben Vishṇus höchste Stapfe wohl mit Recht mit der Fußspur des Rosses zusammen gebracht, in welcher nach dem lettischen Liede Uhsing, der Gott der aufsteigenden Frühlingssonne, Bier braut. Ist Vishṇu doch auch Sonnengott, ist das Roß doch fest genug mit der Sonne verbunden und heißt es doch im Rigveda (1, 154, 5): „An Vishṇus höchster Stapfe ist des Methes Born.“ Die Zusammengehörigkeit des indischen und des lettischen Rätsels scheint mir einzuleuchten; weniger deutlich ist die Frage, welche Anschauung wir mit der Fußspur des Rosses, der Fußspur des Vishṇu verbinden sollen. Der Höhepunkt des Tageslichtes, so meinte Roth, müsse wohl des Sonnengottes Vishṇu höchste Stapfe sein. Wahrzunehmen ist da nichts, am wenigsten des Methes Born. Erinnern wir uns aber dessen, daß der Mond das unerschöpfliche himmlische Rauschtrankgefäß ist, also doch wohl gewiß des Methes Born genannt werden kann, dann drängt sich die Vermutung auf, die Arier möchten am Ende den Mond selber oder die Zeichnung im Monde als Fußspur eines himmlischen Rosses sich gedacht haben. Das Trinken des Rauschtranks aus gehöhlten Rosseshufen könnte damit zusammenhängen, ebenso wie auch die Sagen von wunderbaren Rossen mythischer Helden, deren Huftritt Quellen entspringen läßt. Das begreift sich aber nur dann, wenn hinter den Sonnengöttern Vishṇu und Uhsing ältere Mondgottgestalten stehen.

Wir haben die R ü c k k e h r des A g n i wie des A p o l l o n als Neubeginn der Sonnenzeit des Jahres im Frühling gefaßt; und wir waren dazu berechtigt, im Hinblick auf die Einteilung des Jahres bei Indern und Griechen, in eine Zeit, wo jene Götter da sind, wirken und walten, und eine andere, kürzere Zeit, wo sie ferne weilen und anderen Göttern — Rudra, Dionysos — das Regiment überlassen [1]. Aber könnte nicht ganz gut jene Rückkehr

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 205 ff.

des Agni-Apollon ursprünglich das Neulicht des Mondes gewesen sein? erscheint dieses nicht noch deutlicher als eine wirkliche Wiederkehr des Lichtes, nach dem Dunkel, aus dem Dunkel? ist es nicht tatsächlich viel bestimmter wie der Frühlingsanfang ein wirklicher Neubeginn des Lichtes?

Die Insel, von welcher die Feuergötter Agni, Apollon und Loki herstammen, aus der sie geboren werden, haben wir auf die im Luftmeer schwimmende Wolkeninsel gedeutet, aus der das Feuer als Blitz heraus fährt. Aber konnte nicht auch der Mond als eine Insel gefaßt werden, die im Himmelsraume, im Himmelsoceane schwimmt? Ist er nicht tatsächlich schon so gefaßt worden? Für solche Anschauung zeugt eine pythagoräische Katechese, nach welcher die „Inseln der Seligen" in Sonne und Mond zu erkennen wären [1]. Also Inseln im Himmelsmeere, auf denen die seligen Abgeschiedenen wohnen. Am Monde aber dürfte auch diese Vorstellung in erster Linie haften. Nach indischer Anschauung ist ja gerade er der Aufenthaltsort der Seelen, die von dort wieder zur Erde zurückkehren können. Also gleichsam die himmlische Toteninsel.

Agni und Loki aber werden nicht nur als Inselsöhne, sondern auch als Nadelsöhne gekennzeichnet. Lokis Mutter wird nicht nur Laufey „die Laubinsel" genannt, sondern auch Nâl „die Nadel"; und Agni, gerade der rückkehrende, bei seiner Rückkehr gefeierte Agni wird sâucîka genannt, von sûcî „die Nadel" [2]. Wie reimt sich das zusammen? Die Sonne bietet keinen Anhalt dafür, wohl aber könnte man ihn beim Monde suchen. Läßt sich die Mondsichel doch wohl auch als Nadel oder Ahle fassen, zumal wenn man an die ältesten, primitivsten Nadeln aus Knochen und Fischgräten denkt. Wenn die Mondsichel bis zum Vollmonde sich auswächst, dann mochte das am Ende wohl als Entstehung des Mond-Feuers aus der „Nadel" gefaßt werden. Es wäre das die erste einleuchtende Erklärung dieser mütterlichen „Nadel".

[1] Bei Jamblichos, V. P. 82, wird dem Pythagoras die Katechese in den Mund gelegt: *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη* „Was sind die Inseln der Seligen? — die Sonne, der Mond".

[2] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 220; oben S. 556.

Noch mehr aber werden wir in solcher Deutung bestärkt, wenn sich uns dadurch noch ein größeres und wichtigeres Rätsel löst. Ein höchst seltsamer, zweifellos schon urarischer Mythus, an dem wir gerade das Irrationale dieser Gebilde uns anschaulich machten, berichtet davon, daß der Feuergott in Tiergestalt in das Wasser hinein fährt, aus dem er dann wieder heraus fährt oder heraus geholt wird. Agni fährt in Gestalt verschiedener Tiere in das Wasser und birgt sich darin, bis die Götter ihn da finden und zur Rückkehr bewegen. Apollon fährt als Delphin in das Meer, geleitet die Kreter nach Krise und fährt dann als Feuererscheinung wieder aus dem Wasser heraus, um die heilige Flamme an der fortan ihm geweihten Stätte zu zünden. Loki fährt als Lachs ins Wasser und birgt sich darin, bis die Götter ihn fangen. Das Verlöschen eines Feuerbrandes im Wasser, das Herausfahren des Feuers aus dem Wasser der Wolke — schien im Hintergrunde dieser mythischen Erzählungen zu stehen [1]. Die Tiergestalt, zumal die Fischgestalt des Gottes blieb dabei unerklärt.

Wie aber nun, wenn wir wiederum den Blick auf den Mond und seinen Wandel richten? Kann die Sichel des Mondes nicht auch als ein Fisch aufgefaßt werden? Das ist nicht nur sehr möglich und denkbar, sondern es ist uns geradezu bezeugt, und zwar bei den Iraniern, den Persern, die vom Karfisch fabeln, der den Haoma bewacht, den mythischen Rauschtrank der Perser, der dem indischen Soma entspricht. Der Karfisch, wie Georg Hüsing dargelegt hat, vertritt die erste, resp. die dritte Mondwoche [2]. Wir könnten auch sagen „die Karfische", denn sie werden auch in einer Mehrzahl (9 oder 10) gefaßt. Da Haoma und Soma identisch, dieser aber der Rauschtrank im Monde ist, liegt nichts näher als die Annahme, daß wir den Karfisch als die Sichel des Mondes zu deuten haben. Wenn der Mond abnimmt und die Sichel endlich ganz verschwindet, dann ist der Fisch in dem Schwarzmond verschwunden, dieser aber wird als ein Born, ein Wasser, ein See gefaßt. Im Wasser also hat sich der leuchtende

---

[1] Vgl. oben S. 522 ff. 557.

[2] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 29. 59. 174. 195. 200.

Fisch, der Lichtgott als Fisch verborgen, und aus dem Wasser kommt er dann nach den drei dunklen Nächten, den Epagomenen, wieder als schmale leuchtende Sichel, resp. wieder als Fisch heraus. Der seltsame Mythus hätte hier eine wirklich einleuchtende Grundlage. Ein großes Rätsel wäre damit gelöst.

Verhält es sich so, dann würde man auch begreifen, warum gerade der Fisch seit alters in so weitem Umfange als Symbol des Glückes, des Wachstums, der Fruchtbarkeit gilt [1]. Ist doch mit dem Monde und seinem Schwellen und Wachsen, in weitem Umfang, gerade auch bei arischen Völkern die Vorstellung des Gedeihens, der Fruchtbarkeit, des Wachstums, des Segens und Glückes verbunden. Das ist so bekannt, auch in unserem Volke, daß es kaum besonders belegt zu werden braucht. Wird die Mondsichel als Fisch gefaßt, dann leuchtet es ein, daß auf diesem Wege der Fisch zum Symbol der Fruchtbarkeit, des Glückes und Segens werden konnte.

Auf dieser uralten Grundlage ruht aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Heiligkeit des Fisches in vorderasiatischen, besonders syrischen Kulten und Mysterien [2]. Und, was wichtiger ist, es könnte darauf auch der Fisch als Symbol Christi zurückgehen, vielleicht gerade durch die Mysterien vermittelt. Die Erklärung dieser Vorstellung aus den Buchstaben des griechischen Wortes für „Fisch" — ἰχθύς — ist jedenfalls sekundär.

Dabei verdient eine auffallende Übereinstimmung nachdenkliche Beachtung. Wie der Mondfisch im dunklen Brunnen des Schwarzmondes verschwindet, um nach Ablauf der drei Epagomenen leuchtend wieder daraus hervor zu kommen, so ersteht der gekreuzigte Christus am dritten Tage aus seinem Grabe. Es erscheint ganz glaublich, daß diese Analogie das Ihrige dazu beitragen

[1] Vgl. R. Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, in den Sitzungsberichten der Kön. Preuß. Ak. d. Wiss., philos. histor. Kl., 11. Mai 1905. J. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, Archiv f. Religionswissenschaft Bd. XIV, 1911, S. 1—53; 321—392.

[2] Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (deutsch von G. Gehrich), Leipzig und Berlin 1910, S. 137 ff.; 283 ff., Anm. 36 u. 37.

konnte, den Fisch zum Symbol Christi werden zu lassen. Sie stimmt jedenfalls genauer als die Jonaserzählung.

Vielleicht löst sich auf diesem Wege aber auch noch ein merkwürdiges Rätsel der Gralsage. Der kranke Fischerkönig als Herr der Gralsburg ist noch unerklärt. Daß die Gralvorstellung vom Monde ihren Ausgang genommen, darf als feststehend gelten. Bot die Mondwelt aber auch das Bild vom Fisch und Wasser, fabelte man von dem Fische, der in jenem Wasser sich birgt, darin gesucht, gefunden, gefangen wird, dann mochte der Herr jener himmlischen Burg wohl zum Fischerkönige werden, zum Könige, der zugleich ein Fischer ist. Und die Krankheit? — Gerade der Mondgott erscheint ja — wie Dionysos — als ein verstümmelter, zerstückter, der wieder lebendig, heil und gesund wird. Gerade in den Mysterien war wohl diese Vorstellung lebendig. Das Bild des Schwerkranken, der wieder heil und gesund wird, liegt da nicht so fern. Und wurde die Mondsichel auch, wie unzweifelhaft ist, als Waffe gefaßt, dann ergab sich leicht der Gedanke, daß die Wiederkehr, die Wiedergewinnung dieser Waffe die Heilung des Kranken bedeutete.

Mit diesen Andeutungen müssen wir uns hier genügen lassen. Ein näheres Eingehen würde allzu weit führen. So viel scheint klar zu sein, daß Sonne und Mond nicht nur im Mythus, sondern ebenso auch im Kultus unserer Vorfahren lange mit einander gerungen haben. Dem Monde und seiner Verehrung muß dabei wohl das höhere Altertum zuerkannt werden, während sich nachmals die Sonne kraftvoll in den Vordergrund drängt. Dies Verhältnis im einzelnen zu klären, nach Zeiträumen und Völkern zu ordnen, ist eine Aufgabe, die wir der weiteren Forschung überlassen müssen.

DREIEINHEIT DER LEBENSMÄCHTE IM MONDE.

Haben wir recht damit, die Rückkehr des Agni-Apollon letzten Endes auf das Neulicht des Mondes zurückzuführen, dann sahen unsere Vorfahren im Monde den Urquell des Feuers und Lichtes ebenso wie den Urquell des befruchtenden, lebenskräftigen Nasses,

des Wassers, des Rauschtrankes. Die Sichel des Mondes scheint aber auch als ein himmlischer Phallus gefaßt und gedeutet worden zu sein, wie schon E. Siecke dargelegt hat[1]. Dem Phallus eines Stieres sieht sie tatsächlich ähnlich, wie auch noch anderen tierischen Phallen. Der Mond galt auch als Wohnort der abgeschiedenen Seelen, die mit Vorliebe phallisch gedacht wurden[2]. Daraus ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß die drei großen Lebensmächte, deren Kult die altarischen Lebensfeste geweiht waren — Feuer, Wasser, Zeugung — im Monde sich alle vereinigt vorfanden; daß also der Mond gewissermaßen eine Dreieinheit dieser großen Lebensmächte darstellte.

Dieser Umstand macht es, wie mich dünkt, noch wahrscheinlicher, daß die Lebensfeste der arischen Urzeit ursprünglich in erster Linie dem Monde galten, der die drei großen, gefeierten Lebensmächte in sich vereinigte. Man suchte und sah dieselben gewiß auch damals schon in anderen Naturerscheinungen, aber doch nirgends so vereint, wie in der still geheimnisvoll sich wandelnden Erscheinung des Mondes, dessen stets sich erneuendes Werden, Wachsen, Abnehmen, Hinscheiden und Wiederwerden ein himmlisches Abbild des Lebens darstellt. Urquell und Abbild alles Lebens — so erschien wohl der Mond den Denkern der frühesten arischen Urzeit, bis zu der wir mit unseren Betrachtungen vorzudringen wagen können. Wann das der Fall war, — die nähere Zeitbestimmung ist unmöglich. Nur relativ läßt sie sich geben. Wir müssen uns an dem Ergebnis genügen lassen, daß hinter dem Sonnenkulte der Arier ein noch älterer Mondkult steht; daß Naturverehrung und Lebensfeste der Arier ursprünglich in erster Linie mit dem Monde sich beschäftigten und ihm geweiht waren, bis das kräftigere Licht der Sonne den bleichen Herrscher des Nachthimmels erfolgreich in den Hintergrund drängte.

---

[1] Vgl. E. Siecke, Hermes der Mondgott (Mythol. Bibl. II, 1), S. 80—83.

[2] Vgl. E. Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, S. 65 ff. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus, S. 19 ff. 54 ff. 125. Näheres in dem dritten Bande dieses Werkes.

REGISTER.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.